Pandangan bahwa tafsir merupakan sebuah mekanisme kebudayaan, berarti tafsir al-Qur'an diposisikan sebagai sesuatu yang khas insani. Hal ini sekaligus mempertegas perbedaan dua entitas yang telah disebutkan di muka, yaitu al-Qur'an sebagai perwujudan kalâm ilâhi yang suci, di satu pihak, dan tafsir al-Qur'an sebagai karya manusia yang profan, di pihak lain. Di samping itu, berdasarkan definisi yang dikemukakan oleh para ulama, keberadaan tafsir al-Qur'an tidak bisa lepas dari peran akal; potensi dasar terpenting yang dimiliki manusia sebagai pembentuk kebudayaan. Jika segala sesuatu yang dihasilkan atau diperbuat oleh manusia disebut sebagai kebudayaan, maka tafsir al-Qur'an sebagai hasil kerja akal manusia pada dasarnya merupakan fenomena kebudayaan.

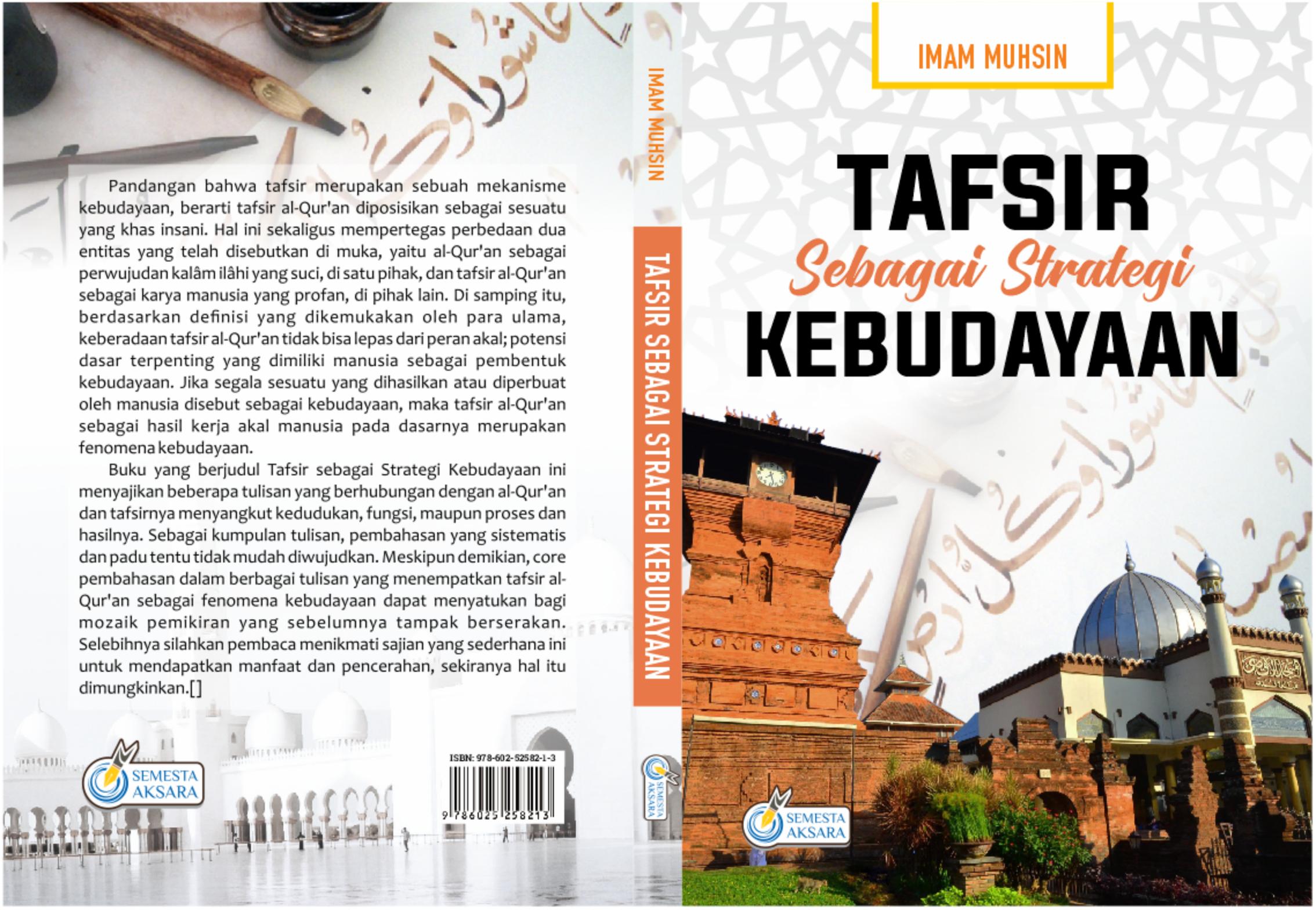
Buku yang berjudul Tafsir sebagai Strategi Kebudayaan ini menyajikan beberapa tulisan yang berhubungan dengan al-Qur'an dan tafsirnya menyangkut kedudukan, fungsi, maupun proses dan hasilnya. Sebagai kumpulan tulisan, pembahasan yang sistematis dan padu tentu tidak mudah diwujudkan. Meskipun demikian, core pembahasan dalam berbagai tulisan yang menempatkan tafsir al-Qur'an sebagai fenomena kebudayaan dapat menyatukan bagi mozaik pemikiran yang sebelumnya tampak berserakan. Selebihnya silahkan pembaca menikmati sajian yang sederhana ini untuk mendapatkan manfaat dan pencerahan, sekiranya hal itu dimungkinkan.[]

ISBN: 978-602-52582-1-3

IMAM MUHSIN

TAFSIR SEBAGAI STRATEGI KEBUDAYAAN

IMAM MUHSIN

TAFSIR *Sebagai Strategi* KEBUDAYAAN

SEMESTA AKSARA

Dr. Imam Muhsin, M.Ag.

TAFSIR
Sebagai Strategi
KEBUDAYAAN

TAFSIR SEBAGAI STRATEGI KEBUDAYAAN

Dr. Imam Muhsin, M.Ag.

xiv+ 201 hlm ; 14 x 21 cm

ISBN: 978-602-52582-1-3

Cetakan I, Agustus 2018

Desain Sampul: Sufi

Tata Letak: Suhaimi

Diterbitkan oleh:

Semesta Aksara

Jalan Ki Pemanahan, RT 04, RW 43, Pelemwulung,

Banguntapan, Bantul, Yogyakarta

0821 3783 0558

semestaksara@gmail.com

KATA PENGANTAR

Al-Qur'an dan tafsirnya merupakan dua entitas yang berbeda, tetapi hubungan antara keduanya sangat lekat, lebih karena eksistensi yang kedua bergantung pada eksistensi yang pertama, dan tidak sebaliknya. Hal inilah yang seringkali menyebabkan kaum muslimin kehilangan kesadaran untuk membedakan antara keduanya, dan sebaliknya mereka cenderung memandang keduanya sebagai sesuatu yang sama begitu saja. Kecenderungan umum seperti itu biasanya muncul pada tataran praksis, yakni ketika al-Qur'an dijadikan dasar berbagai aktivitas. Di sini sering terjadi campur-aduk dan tumpang-tindih antara yang sakral/mutlak dan yang profan/nisbi sehingga tidak jarang apa yang dinyatakan dalam praksis sebagai al-Qur'an, sebenarnya ia merupakan tafsir atas kitab suci itu. Salah satu sebab munculnya fenomena tumpang-tindih antara yang sakral dan yang profan tersebut, menurut Amin Abdullah, adalah "tidak adanya metodologi studi keislaman yang mampu memberikan klarifikasi akademis secukupnya terhadap kenyataan campur-aduknya wilayah normativitas-sakralitas dengan historisitas-profanitas dalam kehidupan keagamaan kontemporer".

Tafsir al-Qur'an pada dasarnya merupakan hasil dari proses dialektika antara manusia dengan realitas di satu pihak, dan dialognya dengan al-Qur'an di pihak lain. Proses dialektika itu sendiri merupakan konsekuensi logis dari eksistensi al-Qur'an sebagai *kalâm* Allah yang telah membumi dan menjelma ke dalam bentuk teks sehingga untuk memahami maksud dan tujuan

pesan-pesan sucinya menuntut dilakukan “dialog” dengan teks (al-Qur’an) itu. Dalam proses dialektika tersebut, interpretasi (yang dalam ilmu keislaman disamakan dengan istilah tafsir) merupakan salah satu mekanisme kebudayaan yang sangat penting dalam memproduksi pengetahuan, baik langsung maupun tidak langsung. Melalui upaya-upaya penafsiran yang dilakukan oleh orang-orang yang memenuhi syarat-syarat tertentu, pesan-pesan wahyu Tuhan yang termuat dalam al-Qur’an dapat ditransformasikan kepada masyarakat dari generasi ke generasi pada tataran praksis, baik yang bersifat idiologis-normatif maupun operasional-aplikatif.

Pandangan bahwa tafsir merupakan sebuah mekanisme kebudayaan, berarti tafsir al-Qur'an diposisikan sebagai sesuatu yang khas insani. Hal ini sekaligus mempertegas perbedaan dua entitas yang telah disebutkan di muka, yaitu al-Qur'an sebagai perwujudan *kalâm ilâhi* yang suci*,* di satu pihak, dan tafsir al-Qur'an sebagai karya manusia yang profan, di pihak lain. Di samping itu, berdasarkan definisi yang dikemukakan oleh para ulama, keberadaan tafsir al-Qur’an tidak bisa lepas dari peran akal; potensi dasar terpenting yang dimiliki manusia sebagai pembentuk kebudayaan. Jika segala sesuatu yang dihasilkan atau diperbuat oleh manusia disebut sebagai kebudayaan, maka tafsir al-Qur'an sebagai hasil kerja akal manusia pada dasarnya merupakan fenomena kebudayaan.

Pemahaman tersebut didasarkan pada konsepsi kebudayaan sebagai cipta, rasa dan karsa manusia, yang aktualisasinya hadir dalam tiga wujud. *Pertama*, komplek ide-ide, gagasan, nilai, norma, dan aturan-aturan. *Kedua*, komplek aktivitas kelakuan berpola dari manusia dalam masyarakat. *Ketiga*, benda-benda

hasil karya manusia. Wujud pertama disebut "kebudayaan ideal", wujud kedua disebut "sistem sosial" dan wujud ketiga disebut "kebudayaan fisik". Berdasarkan klasifikasi wujud kebudayaan tersebut, maka tafsir al-Qur'an yang muncul dari gagasan seseorang (penafsir) setelah membaca dan memahami ayat-ayat al-Qur'an dapat dikategorikan ke dalam wujud pertama, yaitu kebudayaan ideal. Ketika gagasan itu dinyatakan lewat tulisan, maka lokasi kebudayaan ideal tersebut terdapat dalam berbagai karangan berupa kitab-kitab tafsir. Dalam konteks inilah hasil penafsiran al-Qur'an yang telah didokumentasikan dalam berbagai karya tafsir berupa teks tertulis pada dasarnya merupakan sumber data yang dapat dianalisis dalam perspektif ilmu pengetahuan budaya.

Dalam buku yang berjudul *Islam and The Cuktural Accomodation of Social Change,* Bassam Tibi mengemukakan bahwa "tafsir al-Qur'an merupakan alat untuk menghadapi perubahan serta untuk memahami evolusi politik, sosial, dan ekonomi". Pernyataan ini muncul berkaitan dengan maraknya upaya penafsiran al-Qur'an di kalangan kaum Muslim kontemporer yang digunakan untuk memahami berbagai masalah dalam era modern ini. Sementara itu, Fazlur Rahman dalam bukunya yang berjudul *Islam* menyatakan bahwa "pandangan apa pun yang ingin diproyeksikan dan dibela oleh kaum muslimin mengambil bentuk dalam tafsir al-Qur'an". Hal penting yang dapat dipahami dari kedua tesis tersebut adalah kenyataan bahwa tafsir al-Qur'an merupakan fenomena kebudayaan manusia yang profan dan temporal dalam rangka menghadapi kehidupannya. Dalam konteks inilah tafsir al-Qur'an pada dasarnya dapat dikatakan sebagai sebuah strategi kebudayaan.

Buku yang berjudul *Tafsir sebagai Strategi Kebudayaan* ini

menyajikan beberapa tulisan yang berhubungan dengan al-Qur'an dan tafsirnya menyangkut kedudukan, fungsi, maupun proses dan hasilnya. Sebagai kumpulan tulisan, pembahasan yang sistematis dan padu tentu tidak mudah diwujudkan. Meskipun demikian, *core* pembahasan dalam berbagai tulisan yang menempatkan tafsir al-Qur'an sebagai fenomena kebudayaan dapat menyatukan bagi mozaik pemikiran yang sebelumnya tampak berserakan. Selebihnya silahkan pembaca menikmati sajian yang sederhana ini untuk mendapatkan manfaat dan pencerahan, sekiranya hal itu dimungkinkan.[]

Yogyakarta, 10 Juli 2018

Imam Muhsin

DAFTAR ISI

TAFSIR AL-QUR'AN SEBAGAI MASALAH KEBUDAYAAN

Tafsir al-Qur'an merupakan hasil kerja akal; potensi dasar terpenting yang dimiliki manusia sebagai pembentuk kebudayaan. Ia lahir dari gagasan seorang mufassir setelah membaca dan memahami ayat-ayat al-Qur'an. Gagasan ini kemudian ditranskripsikan dalam bentuk tulisan. Baik gagasan maupun tulisan hasil transkripsi gagasan itu merupakan wujud dari kebudayaan ideal.

Jika dianalisis dalam perspektif perkembangan kebudayaan, berdasarkan pendekatan atau instrumennya tafsir al-Qur'an mengalami tiga tahap perkembangan. Pertama, tahap *mitis*, yaitu suatu penafsiran yang menempatkan al-Qur'an sebagai "kekuatan gaib", dan hanya dapat didekati orang-orang yang juga memiliki "kekuatan gaib". Kedua, tahap *ontologis*, yaitu suatu penafsiran di mana seorang mufassir memiliki kemandirian dalam menetapkan suatu ajaran atau teori tantang *riyadhah* keruhanian bagi dirinya sendiri, yang dengan itu ia dapat sampai

kepada dasar hakekat makna ayat-ayat al-Qur'an, tetapi tertutup dari pengaruh lingkungan luarnya. Ketiga, tahap *fungsionil*, yaitu suatu penafsiran di mana seorang mufassir tidak lagi terbelenggu lingkaran obyek (al-Qur'an) dan tidak pula tertutup dari pengaruh-pengaruh luar yang mengitarinya, melainkan bersifat mandiri sekaligus terbuka terhadap obyek dan berbagai pengaruh di luar dirinya. Ketiga tahap perkembangan tersebut berturut-turut merupakan pengejawantahan dari pendekatan tafsir *bi al-ma'tsîr*, tafsir *bi al-isyâri*, dan tafsir *bi al-ra'yi*, yang implementasinya tidak bersifat diakronis semata-mata, melainkan juga bersifat sinkronis.

A. Pendahuluan

Bagi kaum Muslimin, selain sebagai *kalâm* Allah swt. al-Qur'an juga diyakini sebagai *kitâb* Allah swt. Ini berarti al-Qur'ân bukan hanya dipercayai sebagai "kumpulan wahyu Ilahi" yang memuat pesan-pesan suci Tuhan yang bernilai absolut, tetapi lebih dari itu al-Qur'ân merupakan himpunan hikmah dan mutiara kebenaran ajaran Tuhan yang "membumi" untuk menuntun dan membimbing umat manusia menuju suatu tujuan sesuai dengan harkat dan martabatnya demi kebahagiaan dan kesejahteraan hidupnya. Dalam kaitan ini Fazlur Rahman mengatakan bahwa al-Qur'an merupakan "sebuah dokumen untuk umat manusia".[1]

Sebagai petunjuk bagi kehidupan manusia, al-Qur'an diturunkan bukan sebagai representasi kehidupan "langit" yang kudus dan tidak terjangkau --meskipun ia sendiri dalam batas tertentu bersifat suci--, tetapi ia hadir sebagai sumber nilai dan norma kehidupan "bumi" yang riil dan profan. Tidak jarang pula al-Qur'an turun setelah didahului oleh peristiwa-peristiwa duniawi,

---

1 Fazlur Rahman, *Tema Pokok al-Qur'ân*, terj. Anas Mahyuddin (Bandung: Penerbit Pustaka, 1983), hlm. 1.

yang kemudian dikenal dengan sebutan *asbâb al-nuzûl*. Oleh karena itu tidak salah pendapat yang menyatakan bahwa wacana al-Qur'an bersifat antroposentris, bukan teosentris, meskipun secara *ontologis* al-Qur'an adalah *Kalâm* Allah yang bersifat trans-historis.[2] Dalam kaitan ini maka al-Qur'ân hendaknya tidak hanya dipahami pada dataran "terminologi teologis" sebagai *Kalâm* Tuhan yang harus diimani, tetapi lebih dari itu harus dipahami pula pada dataran "terminologi antropologis-sosiologis" sebagai kitab suci yang berisi undang-undang Tuhan untuk mengatur, menuntun dan membimbing seluruh umat manusia menuju kebahagiaan dan kesejahteraan hidupnya.

Fungsi al-Qur'an sebagaimana dikemukakan di atas tidak akan bisa terwujud tanpa peran serta manusia (umat Islam) dalam interpretasi dan pemaknaan ayat-ayatnya. Hal ini tidak saja perlu, tetapi harus dilakukan, karena ayat-ayat al-Qur'ân tersebut mengandung petunjuk dan rahasia-rahasia makna yang begitu luas dan kaya, yang di dalamnya Allah Swt. mempunyai tujuan dan sasaran. Tujuan dan sasaran dari pesan-pesan Allah Swt. dalam al-Qur'ân itu perlu digali dan dirumuskan, sehingga menjadi acuan praktis bagi kehidupan manusia. Di samping itu, keberadaan al-Qur'ân sebagai "*Kalâm* Tuhan yang telah membumi dan menjelma ke dalam bentuk teks", maka untuk memahami maksud dan tujuan pesan-pesan sucinya perlu dilakukan "dialog" dengan teks itu.[3]

---

2 M. Dawam Rahardjo, *Ensiklopedi Al-Qur'an* (Jakarta: Paramadina, 1996), hlm. 5

3 Komaruddin Hidayat, *Memahami Bahasa Agama: Sebuah Kajian Hermeneutik* (Jakarta: Paramadina, 1996), hlm. 137.

B. Fenomena Kebudayaan dalam Tafsir al-Qur'an

Upaya untuk memahami maksud dan tujuan pesan al-Qur'an tersebut dalam tradisi keilmuan Islam disebut "*tafsîr*". Secara etimologis, kata *tafsîr* berasal dari bahasa Arab, yaitu *al-fasr* yang berarti menyingkap sesuatu yang tertutup. Sedangkan kata *tafsîr* sendiri berarti menjelaskan makna yang dikehendaki oleh kata yang sulit,[4] atau dapat juga diartikan sebagai penjelasan atau penyingkapan makna-makna yang belum jelas.[5]

Kata *tafsîr* merupakan *ism masdar* (kata benda) dari kata *fas-sa-ra* yang artinya menyingkapkan dan menjelaskan. Misalnya, kalimat *fassara al-shay'a* artinya adalah *bayyanahu* (menjelaskannya). Dengan demikian kata *tafsîr* itu sendiri juga berarti penjelasan.[6] Mannâ' al-Qattân menambahkan, bahwa kata *tafsîr* merupakan bentuk "*taf'îl*" dari kata *al-fasr* yang berarti penjelasan, penyingkapan serta penampakan makna-makna yang dapat dipahami dengan akal (*al-ma'qûl*).[7]

Definisi tafsir secara etimologis di atas menunjukkan bahwa tafsir adalah kerja akal; potensi dasar terpenting yang dimiliki manusia sebagai pembentuk kebudayaan.[8] Dengan demikian dapat dikatakan, bahwa tafsir pada dasarnya merupakan wujud kebudayaan. Pemahaman ini didasarkan pada konsepsi kebudayaan sebagai hasil cipta, rasa dan karsa manusia.

---

4 Ibn al-Manzûr, *Lisân al-'Arab*, Jilid II (Beirut: Dâr al-Kutub al-Islâmiyyah, tt.), hlm. 317.

5 *Ibid.*

6 Baca Muhammad al-Zafzaf, *al-Ta'rîf bi al-Qur'ân wa al-Hadîth* (Kairo: Jâmi'ah Qâhirah, tt.), 150.

7 Lihat al-Qattân, *Mabâhith fi 'Ulûm al-Qur'ân* (tt.: Manshûrât al-'Asr al-Hadîth, tt.), hlm. 323.

8 Baca Musa Asy'ari, *Manusia Pembentuk Kebudayaan dalam al-Qur'an* (Yogyakarta: LESFI, 1992), hlm. 105-6.

Aktualisasi konsepsi ini hadir dalam tiga wujud budaya, yaitu gagasan, aktivitas, dan benda.[9] Dalam konteks tafsir, ketiga wujud budaya tersebut menyatu dan saling berkaitan.

Tafsir pada dasarnya bersumber pada gagasan seorang mufassir setelah membaca dan memahami ayat-ayat al-Qur'an. Gagasan ini kemudian ditranskripsikan ke dalam bentuk tulisan dengan menggunakan alat tulis yang tersedia. Baik gagasan maupun tulisan hasil transkripsi gagasan itu, merupakan wujud dari kebudayaan ideal.[10] Kebudayaan ideal ini menjadi sistem nilai yang mengatur, mengendali, dan memberi arah bagi aktifitas dan perbuatan manusia dalam masyarakat, serta mengatur dan memberi arah bagi karya-karyanya. Seluruh aktifitas, perbuatan dan karya manusia tersebut merupakan wujud kebudayaan yang lain, yang sering disebut sistem sosial.[11] Sedangkan kebudayaan fisik pada dasarnya merupakan seluruh hasil dari gagasan, aktifitas, perbuatan dan karya manusia dalam masyarakat itu. Sebaliknya, kebudayaan fisik akan membentuk suatu lingkungan hidup tertentu, yang pada gilirannya dapat mempengaruhi pola-pola perbuatannya, bahkan juga mempengaruhi cara berpikirnya.

Secara terminologis, tafsir didefinisikan bermacam-macam. Al-Zarkashî, misalnya, mendefinisikan *tafsîr* sebagai "ilmu yang menerangkan tentang Kitâb Allah yang diturunkan kepada nabi dan rasul-Nya, Muhammad saw., menjelaskan makna-maknanya, menggali hukum-hukum serta hikmah-hikmah yang terkandung di dalamnya".[12] Senada dengan itu, al-Zarqânî mengatakan

9 Koentjaraningrat, *Manusia dan Kebudayaan Indonesia* (Jakarta: Djambatan, 1975), hlm.83.

10 Idem, *Kebudayaan, Mentalitet dan Pembangunan*, cet. 4 (Jakarta: Gramedia, 1977), hlm. 15.

11 *Ibid.*, hlm. 16.

12 Al-Zarkashî, *al-Burhân fî 'Ulûm al-Qur'ân* (Beirut: Dâr al-Fikr, tt.), hlm. 13.

bahwa *tafsîr* adalah "ilmu yang membahas tentang al-Qur'ân al-Karîm dari sisi *dalâlah* (petunjuk-petunjuknya) sebagaimana yang dikehendaki oleh Allah Swt. menurut batas kemampuan manusia".[13] Sebagian ulama yang lain memberi definisi *tafsîr* sebagai "ilmu yang di dalamnya membahas tentang sebab nuzûl al-Qur'ân, cara periwayatannya, cara membacanya, bentuk-bentuk ungkapannya serta makna-makna yang berhubungan dengan lafal-lafal dan hukum-hukumnya.[14] Sedangkan Abû Hayyân, sebagaimana dikutip al-Suyûtî, mendefinisikan *tafsîr* sebagai "ilmu yang membahas tentang cara pengucapan lafal-lafal al-Qur'ân, petunjuk-petunjuknya, hukum-hukumnya serta makna-makna yang terkandung di dalamnya.[15]

Dari beberapa definisi di atas secara umum dapat disimpulkan bahwa *tafsîr* merupakan ilmu yang membahas tentang persoalan-persoalan yang berhubungan dengan al-Qur'ân. Dengan perkataan lain, tafsir merupakan sistem pengetahuan yang berhubungan dengan al-Qur'an. Hal ini semakin mempertegas eksistensi tafsir, baik proses maupun produk, sebagai fenomena kebudayaan.

Sebagai proses, tafsir mengandaikan adanya gerak dinamis, yaitu suatu aktifitas yang dilakukan secara maksimal sebatas kemampuan manusia untuk menjelaskan ayat-ayat al-Qur'ân sebagaimana yang dikehendaki oleh Allah Swt. Aktifitas tersebut mencakup pemahaman terhadap rahasia-rahasia makna ayat-ayatnya yang tersembunyi dan penjelasan mengenai maksud dan tujuan yang dapat digali dari kandungan makna ayat-ayatnya

---

13 Al-Zarqânî, *Manâhil al-'Irfân fi 'Ulûm al-Qur'ân,* Jilid II (Beirut: Dâr al-Fikr, tt.), hlm. 3.

14 *Ibid.*, hlm. 4.

15 Al-Suyûtî, *al-Itqân* fî *'Ulûm al-Qur'ân*, Juz II (Beirut: Dâr al-Fikr, tt.), hlm. 174.

itu. Untuk melakukan aktivitas tersebut, manusia mengandalkan potensi paling hakiki yang dimilikinya, yaitu akal. Kerja akal adalah sebuah aktivitas kebudayaan.[16] Oleh karena itu, tafsir sebagai proses kerja akal merupakan aktivitas kebudayaan, dan merupakan wujud kebudayaan subyektif.[17] Ia bersumber dari aspirasi fundamental yang ada pada manusia dan nilai-nilai batin yang dimilikinya.

Menggunakan akal berarti menggunakan kemampuan pemahaman, baik dalam kaitannya dengan realitas kongkret maupun realitas spiritual. Realitas kongkret dipahami dengan pikiran, sedangkan realitas spiritual dipahami dengan *qalbu*. Kesatuan *qalbu* dan pikir merupakan instrumen akal sebagai daya rohani untuk memahami kebenaran.[18] Proses kerja akal ini, meminjam bahasa Musa Asy'ari, merupakan proses "menyatukan *qalbu* dan pikiran", yaitu kesatuan dzikir kepada Allah dan pemikiran tentang ciptaan-ciptaan-Nya yang berada di antara bumi dan langit.[19]

Kesatuan dzikir dan pikir dalam konteks tafsir al-Qur'an merupakan suatu hal yang mutlak. Pengembangan pemikiran tafsir yang terlepas dari dzikir (*qalbu*) dapat mengakibatkan manusia terjerumus dalam kesesatan, karena ia dapat dikuasai hawa nafsu sehingga pemikiran tafsirnya hanya untuk kepentingan pemuasan hawa nafsu. Sebaliknya, *qalbu* yang bekerja terlepas dari pikiran hanya akan dapat menangkap dimensi spiritual dari realitas yang ada, sehingga menyebabkan seseorang akan memiliki kesadaran

---

16 Baca Musa Asy'ari, *Manusia Pembentuk Kebudayaan*, hlm. 98-106.

17 Pembahasan tentang masalah ini baca J.W.M. Bakker SJ., *Filsafat Kebudayaan Sebuah Pengantar,* cet. 5 (Yogyakarta: Kanisius, 1992), hlm. 37-8.

18 Asy'ari, *Manusia Pembentuk Kebudayaan*, hlm. 105.

19 *Ibid.*, hlm. 154.

yang baik secara moral, tetapi tidak secara sosial dan kultural. Dengan demikian, tafsir sebagai proses haruslah merupakan dialektika antara dimensi spiritual (rohani) yang dipahami *qalbu* dan dimensi material (fisik) yang dipahami pikiran. Dalam konteks ini, maka tafsir merupakan gejala kebudayaan yang, meminjam istilah Cornelis Anthonie van Peursen, berlangsung dalam suatu "ketegangan antara imanensi (yang serba terkurung) dan transendensi (yang mengatasi sesuatu)", yaitu ketegangan antara lingkaran fakta-fakta yang mengurung manusia dalam keniscayaan alam di satu pihak dan keterbukaan yang dicapai oleh penilaian yang kritis di pihak lain.[20]

Sedangkan sebagai produk, tafsir dapat dipandang sebagai institusionalisasi dan materialisasi nilai-nilai imanen dalam kebudayaan subyektif.[21] Dalam hal ini tafsir telah berubah menjadi sebuah kebudayaan obyektif. Ia muncul dalam bentangan sejarah yang panjang, sepanjang perjalanan sejarah umat Islam itu sendiri. Ia juga hadir dalam keragaman budaya yang komplek, selaras dengan kompleksitas budaya umat Islam dalam bentangan ruang dan waktu.[22]

C. Strategi Kebudayaan dalam Tafsir al-Qur'an

Dalam kajian tafsir al-Qur'an, proses penafsiran dapat dilakukan dengan menggunakan beberapa pendekatan atau instrumen (alat) penafsiran, yaitu *nash*, intuisi dan akal.[23]

---

20 Pembahasan selengkapnya baca Cornelis Anthonie van Peursen, *Strategi Kebudayaan*, terj. Dick Hartoko, cet. 1 (Jakarta/Yogyakarta: BPK Gunung Mulia/Kanisius, 1976), hlm. 14-15.

21 Bakker Sj., *Filsafat Kebudayaan*, hlm. 38.

22 Kajian tentang sejarah dan keragaman tafsir dapat dibaca, misalnya, dalam Ali Hasan al-'Aridl, *Sejarah dan Metodologi Tafsir*, terj. Ahmad Akrom, cet. 2 (Jakarta: Rajawali Pers, 1994)

23 Bandingkan dengan Mahmud Basuni Faudah, *Tafsir-tafsir al-Qur'an:*

Pemakaian *nash* menempati derajat tertinggi dari pada yang lain. Ditempatkannya *nash* pada derajat tertinggi ini, pada dasarnya lebih menyangkut aspek kualitatif, yakni dari segi otentisitasnya.

Meskipun penggunaan masing-masing pendekatan atau instrumen tersebut berbeda satu sama lain, namun tidak bersifat *rigit* atau kaku. Tafsir al-Qur'an yang mengutamakan penggunaan *nash*, dalam praktek – dengan intensitas tertentu -- mesti menggunakan akal. Demikian juga tafsir yang mengutamakan penggunaan intuisi atau akal, tentu tidak begitu saja meninggalkan *nash* yang sahîh. Jadi, perbedaan antara keduanya muncul semata-mata dalam intensitas penggunaan *nash,* intuisi atau akal tersebut.

Implementasi ketiga pendekatan atau instrumen tafsir di atas menghasilkan karya-karya tafsir dengan corak yang berbeda-beda satu dengan lainnya. Pendekatan *nash* menghasilkan karya tafsir yang menonjolkan aspek riwayat, sehingga sering disebut *tafsîr bi al-riwâyah* atau *bi al-ma'tsûr*. Pendekatan intuisi menghasilkan karya tafsir dengan menonjolkan aspek isyarat-isyarat batin, sehingga sering disebut *tafsîr bi al-isyâri*. Sedangkan pendekatan akal menghasilkan karya tafsir dengan mengutamakan penggunaan akal secara agak berlebihan, sehingga sering disebut *tafsîr bi al-dirâyah* atau *bi al-ra'yi*.

Penggunaan ketiga pendekatan atau instrumen yang melahirkan tiga corak tafsir di atas pada dasarnya berangkat dari pandangan seorang mufassir terhadap al-Qur'an, di satu pihak, dan pandangannya terhadap diri dan hasil panafsirannya, di pihak lain.

Pendekatan nash atau riwayat yang kemudian melahirkan

Perkenalan dengan Metodologi Tafsir, terj. H.M. Mochtar Zoerni & Abdul Qodir Hamid (Bandung: Pustaka, 1987), hlm. 24.

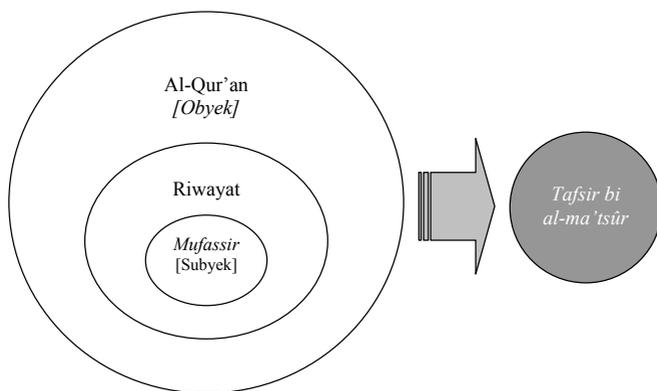
tafsir bi al-ma'tsûr, bertolak dari pandangan bahwa al-Qur'an adalah kitab suci yang harus dipahami berdasarkan panduan al-Qur'an sendiri, penjelasan Rasulullah, serta penjelasan para sahabat dan tabi'in. Panduan al-Qur'an dan penjelasan Rasulullah bersifat mutlak, karena sebagian ayat al-Qur'an merupakan tafsiran bagi sebagian ayat yang lain,[24] dan Rasulullah adalah orang pertama yang paling berhak dan berwenang menjelaskan ayat-ayat al-Qur'an kepada umat manusia.[25] Sedangkan panduan penjelasan para sahabat dan tabi'in lebih disebabkan kedekatan kedua generasi ini dengan masa turunnya al-Qur'an, sehingga mereka dianggap lebih mengetahui makna dan maksud ayat-ayatnya. Anggapan seperti ini, misalnya, dapat dibaca dalam pernyataan Ibn Katsîr berikut ini:

> "Apabila kita tidak menemukan tafsîr suatu ayat dalam al-Qur'ân maupun al-Sunnah, hendaknya kita mencarinya dalam perkataan para sahabat, sebab mereka menyaksikan turunnya ayat tersebut. Kepercayaan kita kepada sahabat dikarenakan kesaksian mereka terhadap kronologi dan situasi turunnya ayat yang bersangkutan, atau karena mereka memiliki pemahaman yang sempurna, ilmu yang sahîh, serta amal yang shâlih".[26]

Jika dianalisis berdasarkan teori perkembangan kebudayaan yang dikemukakan oleh van Peursen, tafsir al-Qur'an yang bertolak dari pandangan di atas dapat dikategorikan sebagai tahap mitis, yaitu "sikap manusia yang merasakan dirinya terkepung oleh kekuatan-kekuatan gaib sekitarnya".[27] Sebab, pandangan tersebut

---

24 *Ibid*.
25 Qs. Al-Nahl/16: 44. Baca juga *Ibid*., hlm. 27-31.
26 Ibn Katsîr, *Tafsîr Ibn Katsîr*, Juz I (Beirut: Dâr al-Fikr, tt.), hlm. 3.
27 van Peursen, *Strategi Kebudayaan*, hlm. 18.

pada dasarnya telah menempatkan al-Qur'an sebagai "kekuatan gaib" yang hanya dapat didekati orang-orang yang juga memiliki "kekuatan gaib". Dalam proses penafsiran seorang mufassir sebagai subyek tidak memiliki kemandirian. Ia terpengaruh dan berpartisipasi dengan, serta dilingkupi oleh, daya kekuatan di luar dirinya, yaitu riwayat yang terdiri dari al-Qur'an sebagai obyek, hadis, qaul sahabat dan tabi'in.[28] Jadi, antara mufassir dan kekuatan riwayat terjadi saling melebur, sehingga mufassir belum mempunyai individualitas yang utuh. Hubungan antara mufassir sebagai subyek dan al-Qur'an sebagai obyek dalam tafsir bi al-ma'tsûr sebagai tahap mitis ini dapat diilustrasikan dalam diagram berikut:[29]

Gambar 1:
Tahap *mitis* dalam penafsiran al-Qur'an

Dari gambar di atas tampak, bahwa akses pengetahuan seorang mufassir dalam menafsirkan al-Qur'an dibatasi oleh

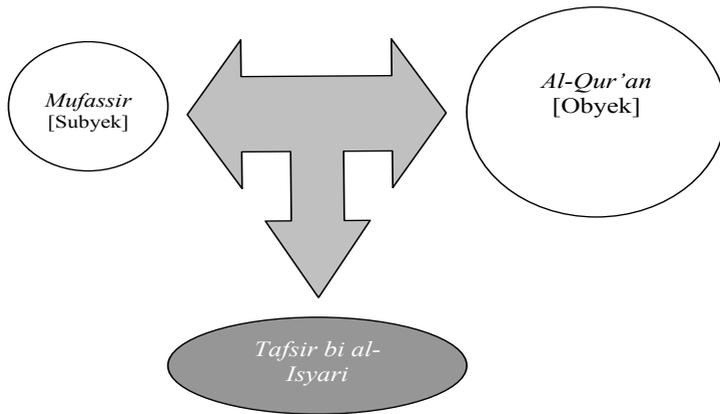
28 Bandingkan dengan *Ibid.*, hlm. 38.
29 Diadopsi dan dimodifikasi dari diagram yang dibuat van Peursen dalam *Ibid.*

lingkaran "kekuatan gaib" al-Qur'an dan riwayat. Dalam proses penafsiran, seorang mufassir tidak dapat secara leluasa menyerap dan mengekspresikan pengetahuan dari luar lingkaran "kekuatan gaib" itu. Ini berarti, meskipun mufassir memiliki kebebasan dalam memahami, memaknai dan menafsirkan al-Qur'an, tetapi kebebasan itu tidak dapat melampaui, apalagi keluar dari, batas-batas yang telah digariskan dalam al-Qur'an dan riwayat tersebut. Dengan demikian, tafsir al-Qur'an dalam tahap mitis ini dapat dikatakan sebagai tafsir "tertutup" dan tidak responsif terhadap perkembangan masyarakat.

Hal di atas berbeda jika seorang mufassir menggunakan instrumen intuisi dalam proses penafsirannya. Dalam tafsir bi al-isyari, seorang mufassir melakukan penta'wilan terhadap ayat-ayat al-Qur'an yang menyalahi ketentuan-ketentuan dhahir suatu ayat. Ia berusaha mengemukakan isyarat-isyarat tersembunyi yang nampak olehnya setelah melakukan berbagai riyâdhah (latihan ruhani).[30] Dengan demikian, antara mufassir sebagai subyek dan al-Qur'an sebagai obyek terdapat "jarak" yang tegas. Subyek (mufassir) tidak terpengaruh dan tidak dikendalikan oleh obyek (al-Qur'an). Ia berada di luar, tetapi tidak jauh dari, obyek dan memiliki kemandirian untuk melakukan pengamatan, pemahaman dan perenungan, sehingga dapat ditemukan isyarat-isyarat tersembunyi di dalamnya.

Hubungan antara mufassir sebagai subyek dan al-Qur'an sebagai obyek dalam tafsir bi al-isyari ini, jika dianalisis berdasarkan teori van Peursen tentang perkembangan kebudayaan dapat dikategorikan sebagai tahap ontologis. Yaitu suatu tahap yang dimaknai van Peursen sebagai "sikap manusia yang tidak hidup

30 Faudah, *Tafsir-tafsir al-Qur'an*, hlm. 249.

lagi dalam kepungan kekuasaan mitis, melainkan yang secara bebas ingin meneliti segala hal ikhwal".[31] Dengan demikian, dalam tahap ini seorang mufassir "mengambil jarak" terhadap al-Qur'an dan segala riwayat yang, dalam tafsir bi al-ma'tsûr sebagai tahap mitis, dirasakan menjadi kepungan. Seorang mufassir memiliki kemandirian dalam menetapkan suatu ajaran atau teori tantang riyadhah keruhanian bagi dirinya sendiri, yang dengan itu ia dapat sampai kepada dasar hakekat makna ayat-ayat al-Qur'an berdasarkan isyarat-isyaratnya. Tetapi, sebagaimana tampak dalam diagram di bawah, seorang mufassir sebagai subyek dan al-Qur'an sebagai obyek masing-masing tertutup dari pengaruh luar. Hubungan antara mufassir dan al-Qur'an dalam tahap ini dapat dilihat dalam diagram berikut:[32]

Gambar 2:
Tahap *ontologis* dalam penafsiran al-Qur'an

---

31 van Peursen, *Strategi Kebudayaan*, hlm. 18.
32 Diadopsi dan dimodifikasi dari diagram yang dibuat van Peursen dalam *Ibid*, hlm. 63.

Sedangkan dalam tafsir bi al-ra'yi yang menggunakan akal sebagai instrumen untuk memperoleh "kebenaran", terjadi hubungan timbal balik antara mufassir sebagai subyek dan al-Qur'an sebagai obyek. Sebab, tafsîr bi al-ra'yi (yang disebut juga tafsîr bi al-'aqli[33] dan tafsîr bi al-dirâyah[34]) adalah penjelasan mengenai al-Qur'an dengan jalan ijtihad. Yaitu pengerahan segala kemampuan yang dimiliki oleh mufassir untuk menjelaskan teks-teks al-Qur'an, mengungkap hukum-hukumnya, hikmah-hikmahnya dan pelajaran-pelajaran yang dikandungnya, serta semua hal yang terkait dengan proses penafsiran.[35] Semua itu dilakukan setelah seorang mufassir terlebih dahulu memahami Bahasa Arab dan gaya-gaya ungkapannya, memahami lafadz-lafadz Arab dan segi-segi dalâlah (petunjuknya), menggunakan syair-syair Arab Jahiliyah sebagai pendukung, serta memperhatikan anbâb al-nuzul dan nâsikh mansûkh.[36] Dengan demikian, mufassir bersikap terbuka terhadap pengaruh "kekuatan gaib" al-Qur'an dan segala hal yang ada di sekitarnya, dan di saat yang sama al-Qur'an bersifat "terbuka" untuk ditafsirkan dan didialogkan dengan teks-teks lain di luarnya. Sebagai subyek, mufassir juga memiliki independensi dalam melakukan penafsiran, karena dia berada di luar lingkaran obyek (al-Qur'an).

Jika dianalisis dengan menggunakan teori van Peursen, tafsîr bi al-ra'yi dapat dikatakan sebagai perwujudan dari tahap fungsionil dalam perkembangan kebudayaan (baca: tafsir al-Qur'an). Yaitu suatu tahap di mana manusia "ingin mengadakan relasi-relasi baru, suatu kebertautan yang baru terhadap segala

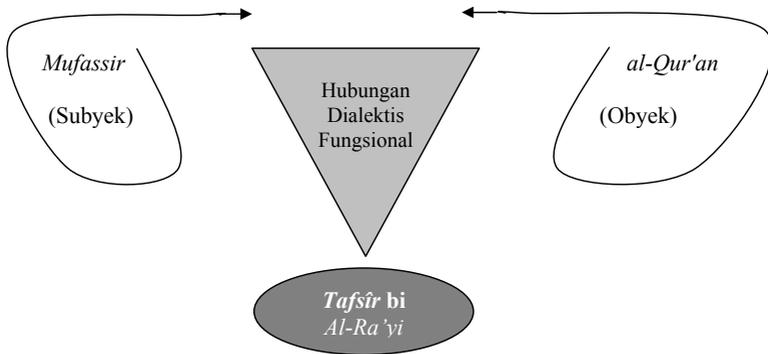
---

33 Khalid 'Abd al-Rahman al-'Akk, *Ushûl al-Tafsîr wa Qawâ'iduh* (Beirut: Dâr al-Nafâ'is, 1986), hlm. 167 .

34 Al-Zarqani, *Manâhil al-'Irfân*, hlm. 11.

35 Al-'Akk, *Ushûl al-Tafsîr wa Qawâ'iduh*, hlm. 176-7.

36 Faudah, *Tafsir-tafsir al-Qur'an*, hlm. 62.

sesuatu dalam lingkungannya".[37] Seorang mufassir tidak lagi terbelenggu lingkaran obyek (al-Qur'an) –sebagaimana terjadi dalam tahap mitis--, dia juga tidak tertutup dari pengaruh-pengaruh luar yang mengitarinya -–sebagaimana terjadi dalam tahap ontologis. Sebaliknya, dia bersifat mandiri sekaligus terbuka terhadap obyek dan berbagai pengaruh di luar dirinya. Hubungan antara mufassir dalam tahap ini dapat diilustrasikan dalam diagram berikut:[38]

Gambar 3:

Tahap *fungsionil* dalam penafsiran al-Qur'an

Gambar di atas menunjukkan bahwa antara mufassir dan al-Qur'an dapat saling sapa, dan ini terjadi dalam hubungan yang bersifat dialektis-fungsional. Artinya, di satu waktu seorang mufassir harus 'menyapa' al-Qur'an terlebih dahulu untuk menemukan nilai-nilai yang dapat diterapkan dalam kehidupan masyarakat, dan di saat lain al-Qur'an yang 'menyapa' mufassir

37 van Peursen, *Strategi Kebudayaan*, hlm. 18.

38 Diadopsi dan dimodifikasi dari diagram yang dibuat van Peursen dalam *Ibid*, hlm. 87.

terlebih dahulu melalui pesan-pesan moral universalnya. Dalam tahap ini, proyeksi penafsiran al-Qur'an yang dialakukan seorang mufassir harus dapat memenuhi kebutuhan dan tuntutan masyarakat yang terus berkembang dan berubah. Di sinilah adagium yang menyatakan bahwa al-Qur'an shâlihun li kulli zamân wa makân dapat menemukan makna dan relevansinya.

D. Penutup

Dari pembahasan di atas dapat dipahami bahwa tafsir al-Qur'an merupakan salah satu mekanisme kebudayaan yang penting dalam memproduksi pengetahuan, baik langsung maupun tidak langsung. Melalui upaya-upaya penafsiran yang dilakukan oleh orang-orang yang memenuhi syarat-syarat tertentu, pesan-pesan wahyu Tuhan yang termuat dalam al-Qur'an dapat ditransformasikan kepada masyarakat dari generasi ke generasi pada tataran praksis, baik yang bersifat idiologis-normatif maupun operasional-aplikatif.

Pemahaman bahwa tafsir merupakan sebuah mekanisme kebudayaan, berarti menempatkan tafsir al-Qur'an sebagai sesuatu yang khas insani. Pemahaman ini sekaligus mempertegas keberadaan tafsir al-Qur'an sebagai karya manusia yang nisbi dan profan. Hal ini tidak lain karena tafsir al-Qur'an merupakan hasil kerja akal; potensi dasar terpenting yang dimiliki manusia sebagai pembentuk kebudayaan. Oleh karena itu, jika segala sesuatu yang dihasilkan atau yang diperbuat oleh manusia disebut sebagai kebudayaan, maka tafsir al-Qur'an sebagai hasil karya manusia pada dasarnya merupakan fenomena kebudayaan.

Sebagai fenomena kebudayaan, perkembangan tafsir al-Qur'an kemudian dapat dijelaskan mengikuti perkembangan kebudayaan umat manusia. Berdasarkan pendekatan atau

instrumen penafsirannya, tafsir al-Qur'an dapat dibedakan ke dalam tiga tahap perkemgangan, yaitu tahap mitis, tahap ontologis, dan tahap fungsionil. Ketiga tahapan itu tentu tidak dimaksudkan sebagai tahap-tahap perkembangan tafsir al-Qur'an yang bersifat diakronis semata-mata, melainkan juga bersifat sinkronis.

Wallâhu a'lam bi al-shawâb.

ENKULTURASI ISLAM DALAM BAHASA JAWA

A. Pendahuluan

Salah satu faktor yang pengaruhnya sangat besar terhadap penafsiran agama (baca: al-Qur'an) adalah latar belakang sosio-budaya.[39] Hal ini dapat dipahami, mengingat tafsir al-Qur'an merupakan hasil konstruksi intelektual seorang *mufassir* dalam menjelaskan pesan-pesan wahyu Tuhan dalam al-Qur'an sesuai dengan kebutuhan manusia di dalam lingkungan sosial dan budaya dengan kompleksitas nilai-nilai yang melingkupinya.[40] Al-Qur'an sebagai teks yang hadir dalam realitas budaya manusia yang konkret dan beragam selanjutnya akan dipahami dan

39 Bandingkan dengan Nasr Hamid Abu Zaid, *Tekstualitas al-Qur'an Kritik terhadap Ulumul Qur'an*, terj. Khoiron Nahdliyyin, (Yogyakarta, LkiS, 2002), hlm. 1. Dalam hal ini Nasr Hamid menyebut dua contoh yang dikatakan sebagai faktor terpenting, yaitu sifat atau watak ilmu yang disentuh oleh teks (disiplin keilmuan) dan horizon epistemologi yang dipergunakan oleh penafsir dalam menangani teks.

40 Lebih lanjut baca Jamhari Ma'ruf, "Pendekatan Antropologi dalam Kajian Islam", http://www.ditpertais.net/artikel, diakses tanggal 20 Agustus 2006.

ditafsirkan berdasarkan keragaman budaya manusia itu sendiri. Inilah salah satu hal yang dapat menjelaskan mengapa interpretasi atau penafsiran terhadap al-Qur'an yang sama tetapi hasilnya dapat berbeda-beda antara satu masyarakat dengan masyarakat yang lainnya.

Di antara unsur penting yang senantiasa ada dan melekat dalam setiap kebudayaan masyarakat adalah bahasa.[41] Bahasa dan masyarakat merupakan dua hal yang tidak dapat dipisahkan, karena bahasa dapat membentuk realitas, atau dapat pula sebaliknya, bahasa merupakan refleksi dari realitas. Dengan kata lain, bahasa merupakan perangkat sosial yang paling penting dalam menangkap dan mengorganisasi dunia. Berbicara tentang bahasa tidak mungkin terlepas dari budaya dan realitas masyarakat pengguna bahasa tersebut.[42] Hal ini menurut Nasr Hamid Abu Zaid bahkan berlaku pada teks al-Qur'an ketika ia diposisikan sebagai wacana kebahasaan.[43]

Pentingnya bahasa juga berkaitan dengan fungsinya sebagai medium utama dalam pembentukan dan penyampaian makna-makna kultural. Selain itu, bahasa juga menjadi alat dan medium yang dapat dipakai untuk membentuk pengetahuan tentang manusia dan dunia sosial.[44] Oleh karena itu, untuk memahami

---

41 Menurut antropolog, bahasa merupakan salah satu dari tujuh unsur universal sekaligus isi dari semua kebudayaan yang ada di dunia. Ketujuh unsur itu, selain bahasa, adalah sistem religi dan upacara keagamaan, sistem dan organisasi kemasyarakatan, sistem pengetahuan, kesenian, sistem mata pencaharian hidup, dan sistem teknologi dan peralatan. Baca Koentjaraningrat, *Kebudayaan, Mentalitas dan Pembangunan*, cet. 21 (Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 2004), hlm. 2.

42 Nasr Hamid Abu Zaid, *Tekstualitas al-Qur'an*, hlm. 19.

43 Lebih lanjut baca *Ibid.*, hlm. 19-24.

44 Chris Barker, *Cultural Studies: Teori dan Praktek*, terj. Tim KUNCI Cultural Studies Center, (Yogyakarta: Bentang, 2005), hlm. 89.

suatu kebudayaan, salah satu cara yang dapat dilakukan adalah dengan menyelidiki bagaimana makna dihasilkan secara simbolis lewat praktik-praktik pemaknaan bahasa.[45]

Tulisan ini bertujuan untuk menganalisis enkulturasi nilai-nilai ajaran Islam (baca: al-Qur'an) dalam Bahasa Jawa yang mewujud dalam bentuk penafsiran terhadap ayat-ayat al-Qur'an. Di sini enkulturasi dipahami sebagai proses pembudayaan yang memungkinkan satu individu sebagai anggota masyarakat mempelajari dan menyesuaikan alam pikiran serta sikapnya dengan sistem norma, adat istiadat, peraturan-peraturan yang berlaku dan ditaati dalam masyarakat itu.[46] Dalam proses pembudayaan, bahasa, baik lisan maupun tulis, menempati kedudukan yang sangat penting karena ia berfungsi sebagai alat utamanya.[47] Sedangkan metode yang digunakan adalah metode kualitatif dengan paradigma konstruktivis, yakni dengan memaknai realitas tafsir al-Qur'an berdasarkan penandaan, reduksi, dan penetapan relasi indikatif antara fenomena dan makna sebagaimana terbentuk dalam dunia pengalaman penulis yang dilakukan melalui proses refleksi hermeneutis. Analisis dilakukan berdasarkan refleksi dunia pengalaman dan pengetahuan serta pemahaman hubungan indeksikal antara fenomena, simbolisasi dalam lambang kebahasaan, dan gambaran makna yang tersajikan melalui proses berpikir secara analitis-sintesis.

---

45 *Ibid.*, hlm. 90.

46 Hans J. Daeng, "Usaha Inkulturasi Gereja Katolik di Manggarai dan Ngada (Flores)", *Disertasi*, Universitas Gadjah Mada Yogyakarta, 1989, hlm. 21.

47 J.W.M. Bakker SJ., *Filsafat Kebudayaan* (Yogyakarta: BPK Gunung Mulia & Kanisius, 1992), hlm. 104.

B. Bahasa dan Hubungannya dengan Tafsir al-Qur'an

Bahasa merupakan medium utama yang digunakan dalam pembentukan dan penyampaian makna-makna kultural,[48] sehingga bahasa memiliki kedudukan penting untuk memahami kebudayaan dan konstruksi pengetahuan manusia. Hal ini terkait dengan kemampuan bahasa sebagai media komunikasi yang dapat mengungkapkan cara berpikir manusia penggunanya.[49] Demikian juga, setiap tindakan hidup manusia dipengaruhi oleh bahasa, karena bahasa merupakan kreasi dasar kultural mereka.[50] Kata-kata dalam bahasa memiliki kemampuan untuk membentuk pengalaman manusia, dan cara bertutur tentang pengalamannya itu mengandung makna sosial serta psikologis tertentu.[51]

Sementara itu, pola-pola budaya yang terdiri atas simbol-simbol budaya, yang selalu disamakan dengan isi agama, seperti ditegaskan oleh Clifford Geertz, dapat memberikan arti pada berbagai realitas sosial dan psikologis bagi para pendukungnya.[52] Baik realitas sosial maupun sistem budaya saling terkait secara erat, dan satu sama lain dapat saling memengaruhi. Posisi tersebut dapat ditransfer ke dalam hubungan antara bahasa dan budaya. Bahasa adalah medium tempat simbol-simbol budaya

---

48 Chris Barker, *Cultural Studies...*, hlm. 89.

49 Apsanti Djokosujatno, "Perihal Bahasa dalam Katrologi *Bumi Manusia*", Ida Sundari Husen & Rahayu Hidayat (peny.), *Meretas Ranah Bahasa, Semiotika, dan Budaya* (Yogyakarta: Yayasan Bentang Budaya, 2001), hlm. 201.

50 Paul Tillich, *Teologi Kebudayaan: Tedensi, Aplikasi dan Komparasi*, terj. Miming Muhaimin, (Yogyakarta: IRCiSod, 2002), hlm. 49.

51 Periksa dan bandingkan dengan Sunarjati Djayanegara, "Wanita dan Bahasa", Ida Sundari Husen & Rahayu Hidayat (peny.), *Meretas Ranah*, hlm. 57-58.

52 Lebih lanjut baca Clifford Geertz, *The Interpretation of Cultures* (New York: Basic Books, 1973), hlm. 93.

diartikulasikan. Bahasa merupakan suatu produk dari realitas sosial, tetapi pada saat yang sama ia merupakan salah satu faktor yang memengaruhi persepsi dan organisasi pengalaman secara umum.[53] Jadi, sebagaimana diduga oleh Paul Henle, ada hubungan kausal antara bahasa, pemikiran, dan budaya. Lebih dari itu, Henle meyakini bahwa beberapa karakteristik linguistik tertentu dapat membentuk jenis-jenis persepsi tertentu.[54]

Apa yang dikemukakan di atas berkaitan erat dengan fungsi bahasa dalam konteks pewarisan dan perkembangan kebudayaan. Berbagai pengalaman yang pernah dilakukan oleh manusia dalam rangka kebudayaannya dapat diteruskan kepada generasi berikutnya, atau dapat dikomunikasikan dengan individu lainnya, karena kemampuannya mengembangkan gagasan-gagasan dalam bentuk lambang-lambang vokal berupa bahasa.[55] Hal ini tidak lain karena kebudayaan merupakan proses belajar, bukan sesuatu yang diwariskan secara biologis.

Karena bahasa menempati posisi penting dalam konteks kebudayaan, maka tafsir al-Qur'an dalam perwujudannya sebagai wacana bahasa (teks tertulis), keberadaannya tidak dapat dilepaskan dari nilai-nilai budaya yang terkandung dalam bahasa yang dipergunakannya. Hal ini merupakan sesuatu yang logis, karena bahasa bukanlah medium netral yang dapat digunakan dalam pembentukan dan transfer nilai, makna, dan pengetahuan-pengetahuan yang berada di luar bahasa itu sendiri. Sebaliknya, bahasa lebih bersifat "konstitutif" terhadap nilai, makna, dan

---

53 Bassam Tibi, *Islam and the Cultural Accomodation of Social Change* (San Francisco: Westview, 1991), hlm. 78-79.

54 *Ibid*.

55 Hari Poerwanto, *Kebudayaan dan Lingkungan dalam Perspektif Antropologi* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2005), hlm. 88.

pengetahuan-pengetahuan tersebut.[56] Ini berarti, penggunaan bahasa tidak bisa hanya sekadarnya saja dan nihil orientasi, karena yang demikian itu bertentangan dengan karakter dasarnya. Penggunaan bahasa mesti berorientasi pada fungsinya sebagai penentu makna-makna yang bisa atau tidak bisa dipakai dalam situasi dan kondisi tertentu oleh masyarakat pengguna bahasa tersebut.

Gagasan bahwa tafsir al-Qur'an merupakan fenomena kebudayaan berarti tafsir dipandang sebagai peta-peta makna yang teratur dan terdiri dari beragam wacana yang tumpang-tindih. Hal ini karena kebudayaan berkaitan dengan pertanyaan-pertanyaan tentang makna-makna sosial, yaitu beragam cara yang digunakan untuk memahami dunia, dan muncul lewat tanda-tanda, terutama tanda-tanda bahasa. Kajian budaya mengajukan pertanyaan tentang makna-makna mana saja yang disirkulasikan, oleh siapa, untuk tujuan apa dan untuk kepentingan siapa.[57] Proses-proses produksi makna oleh bahasa ini disebut "praktik-praktik pemaknaan" (*signifying practices*), yaitu pengorganisasian tanda yang melahirkan makna. Dengan demikian, mempelajari budaya (baca: tafsir al-Qur'an) berarti mempelajari bagaimana makna diproduksi secara simbolis dalam bahasa sebagai suatu sistem pemaknaan.[58]

C. Bahasa Jawa: Eksistensi dan Fungsinya

Di antara bahasa yang merupakan salah satu unsur kebudayaan

---

56 Chris Barker, *Cultural Studies*, hlm. 89. Salah satu teori bahasa menyebutkan, bahwa *language can assist in conveying new ideas and culture*, bahkan *language may be used to change beliefs and values*. Lebih lanjut baca Steinberg, *at.al.*, *Psycholinguistics: Language, Mind and World* (Essex: Longman, 2001), hlm. 271-272.

57 Chris Barker, *Cultural Studies*, hlm. 87.

58 *Ibid.*, hlm. 10.

dan dipergunakan untuk menafsirkan al-Qur'an adalah Bahasa Jawa. Bahasa Jawa adalah bahasa yang dipergunakan oleh penduduk suku bangsa Jawa yang menempati beberapa daerah di Indonesia, yaitu Banten, terutama di kabupaten Serang; Tangerang Jawa Barat, khususnya kawasan pantai utara yang terbentang dari pesisir utara Karawang, Subang, Indramayu sampai Cirebon; Jawa Tengah; dan Jawa Timur. Selain di daerah-daerah yang secara geografis berada di wilayah pulau Jawa itu, masyarakat pengguna Bahasa Jawa juga tersebar di berbagai wilayah Negara Kesatuan Republik Indonesia. Hal ini disebabkan oleh adanya program transmigrasi yang diselenggarakan semenjak jaman penjajahan Belanda. Kawasan-kawasan luar pulau Jawa yang didominasi etnis Jawa dalam persentase yang cukup signifikan adalah Lampung (61%), Bengkulu (25%), dan Sumatra Utara (antara 15%-25%). Khusus masyarakat Jawa di Sumatra Utara, mereka merupakan keturunan para kuli kontrak yang dipekerjakan di berbagai wilayah perkebunan tembakau, khususnya di wilayah Deli sehingga kerap disebut sebagai „Jawa Deli" atau „Pujakesuma" (Putra Jawa Kelahiran Sumatera).

Bahasa Jawa bahkan juga mengalami penyebaran sampai di luar wilayah Indonesia. Penduduk Jawa yang berpindah ke Malaysia turut membawa bahasa dan kebudayaan Jawa ke Malaysia sehingga terdapat kawasan pemukiman mereka yang dikenal dengan nama kampung Jawa atau padang Jawa. Selain di kawasan Nusantara ataupun Malaysia, masyarakat Jawa juga ditemukan dalam jumlah besar di Suriname, yang mencapai 15% dari penduduk secara keseluruhan, kemudian di Kaledonia Baru bahkan sampai kawasan Aruba dan Curacao serta Belanda. Sebagian kecil bahkan menyebar ke wilayah Guyana Perancis

dan Venezuela.[59]

Meskipun sama-sama tergolong rumpun Austronesia, tetapi Bahasa Jawa terbentuk dari gradasi-gradasi yang sangat berbeda dengan Bahasa Indonesia maupun Melayu. Bahasa Jawa pada dasarnya terbagi atas dua klasifikasi dialek, yakni dialek daerah dan dialek sosial. Dialek daerah didasarkan pada wilayah, karakter dan budaya setempat. Perbedaan antara dialek satu dengan dialek lainnya bisa antara 0-70%.

Pengelompokan klasifikasi dialek daerah tersebut adalah sebagai berikut:[60] *Pertama*, kelompok Bahasa Jawa Bagian Barat, yaitu kelompok bahasa yang sering disebut sebagai Bahasa Jawa Ngapak-ngapak, terdiri dari: dialek Banten; dialek Indramayu-Cirebon; dialek Tegal; dialek Banyumasan; dialek Bumiayu (peralihan Tegal dan Banyumas. *Kedua*, kelompok Bahasa Jawa Bagian Tengah, yaitu kelompok bahasa yang sering disebut sebagai Bahasa Jawa Standar, khususnya dialek Surakarta dan Yogyakarta, terdiri dari: dialek Pekalongan; dialek Kedu; dialek Bagelan; dialek Semarang; dialek Pantai Utara Timur (Jepara, Rembang, Demak, Kudus, dan Pati), dialek Surakarta; dialek Yogyakarta. *Ketiga*, kelompok Bahasa Jawa Bagian Timur, yaitu kelompok bahasa yang sering disebut sebagai Bahasa Jawa Timuran, terdiri dari: dialek Madiun; dialek Pantai Utara Jawa Timur (Tuban, Bojonegoro); dialek Surabaya; dialek Malang; dialek Tengger; dialek Banyuwangi (atau disebut Bahasa Osing).

---

59 Lebih lanjut lihat Http://jv.wikipedia.org/wiki/Wikipedia mengenai Bahasa Jawa, diakses tanggal 10 Desember 2006.

60 Untuk klasifikasi berdasarkan dialek daerah, pengelompokannya mengacu kepada pendapat E.M. Uhlenbeck di dalam bukunya *A Critical Survey of Studies on the Languages of Java and Madura* (The Hague: Martinus Nijhoff, 1964).

Adapun dialek sosial didasarkan pada perbedaan status sosial para pengguna Bahasa Jawa yang terlibat dalam suatu komunikasi. Dialek sosial dalam Bahasa Jawa terdiri dari sembilan tingkatan yang bentuknya berturut-turut dari yang paling tinggi adalah *mudha krama*, *kramantara*, *wredha krama*, *madya krama*, *madyantara*, *madya ngoko*, *ngoko basa-antya*, *ngoko antya-basa*, dan *ngoko lugu*.[61]

Sehubungan dengan tingkatan-tingkatan Bahasa Jawa di atas, maka dalam pemakaian kata-kata yang berbeda dalam sebuah kalimat yang secara tata bahasa berarti sama, seseorang bisa mengungkapkan status sosialnya terhadap lawan bicaranya dan juga terhadap yang dibicarakan. Pemakaian Bahasa Jawa yang baik sesuai dengan konteks pembicaraan dapat memperlihatkan hubungan dan status sosial pembicara dan lawan bicaranya.[62] Penggunaan perkataan, misalnya, *jaran, kapal,* dan *turangga* sama sekali tidak berhubungan dengan apa yang dipercakapkan, tetapi untuk menunjukkan hubungan si pembicara dengan lawan bicara.

Adanya implikasi-implikasi hierarkis yang disebabkan oleh penggunaan Bahasa Jawa tersebut menunjukkan bahwa Bahasa Jawa memiliki kedudukan yang sangat penting dalam konteks kebudayaan Jawa. Dalam hal ini, Bahasa Jawa tidak hanya mampu mengomunikasikan suatu pesan atau gagasan, tetapi juga mencerminkan stratafikasi sosial sebuah komunitas. Pembedaan struktural yang melekat dalam penggunaan Bahasa Jawa ini diperkirakan mulai muncul sesudah akhir abad ke-17 M, yakni sejak lahirnya dua tataran wacana bahasa: *krama* dan

---

61 Suwadji, *Ngoko lan Krama* (Yogyakarta: Yayasan Pustaka Nusatama, 2003), hlm. 13.

62 Baca R. Ng. Yasadipura II, *Serat Sanasunu*, terj. Jumeiri Siti Rumidjah (Yogyakarta: Kepel Press, 2001), hlm. 56-57.

ngoko.[63]

Secara historis, bahasa *krama* yang pada perkembangannya identik sebagai bahasa *priyayi* merupakan sub-bahasa Sansekerta yang dikunokan secara sadar dan dikembangkan terutama untuk menekankan peningkatan penghirarkian dalam masyarakat Jawa serta ditumbuhkan di dalam bangunan besar Bahasa Jawa.[64] Bahasa ini pada intinya adalah bahasa kehormatan yang menekankan hierarki sosial. Penguasaan terhadap kosakatanya memerlukan tingkat pendidikan yang tinggi. Oleh kerana itu, kedudukan sosial di kalangan masyarakat Jawa hingga sekarang antara lain masih diindikasikan lewat kepiawaian seseorang atas bentuk-bentuk yang lebih halus dari bahasa tata krama ini. Hal ini tampaknya disebabkan oleh karakter bahasa *krama* yang „mengalun", berirama, dan bersuku-kata banyak sehingga nuansanya berjarak dan menekankan adanya ruang dalam hierarki status sosial. Sementara itu, di sisi lain, bahasa *ngoko* memiliki karakter lugas, tegas, tajam, dan kadang-kadang jenaka sehingga nuansanya lebih bersifat egaliter. Itu sebabnya bahasa ini sering dipergunakan untuk meniadakan hierarki sosial antara dua pihak yang setara, baik teman maupun keluarga.

Dua sub-Bahasa Jawa, *krama* dan *ngoko*, di atas tidak hanya mencerminkan stratafikasi struktur sosial masyarakat Jawa, melainkan juga dualisme dalam alam pikiran Jawa. Bahasa *krama* mencerminkan pemikiran yang bersifat lebih resmi, aspiratif, dan kadang-kadang penuh kepura-puraan sehingga simbolisasinya

---

63 Benedict R. O'G. Anderson, *Kuasa-kata: Jelajah Budaya-budaya Politik di Indonesia*, terj. Revianto Budi Santosa (Yogyakarta: MataBangsa, t.th.), hlm. 280.

64 *Ibid.*, hlm. 281.

agak mirip „topeng“.[65] Adapun bahasa *ngoko* mencerminkan pemikiran yang lebih privat, sinis, bergairah, dan biasanya disampaikan dengan kejujuran hati.[66] Namun demikian, kedua sub-bahasa itu tidak berarti masing-masing berdiri sendiri, melainkan saling melengkapi, karena yang satu tidak bisa dipahami tanpa melibatkan yang lain.

Secara umum, penggunaan Bahasa Jawa dalam berbagai bentuknya dapat berfungsi sebagai ungkapan utama identitas Jawa. Pandangan semacam ini merupakan gejala umum dalam komunitas masyarakat Jawa, termasuk di kalangan pesantren tradisional.[67] Pendidikan pesantren tradisional yang secara eksplisit menjadi tataran masuk menuju kebijaksanaan yang lebih tinggi, seringkali mengajarkan kepada para santri untuk melakukan penafsiran tanda (*decoding*) terhadap kata-kata misterius dan paradoks dalam Bahasa Jawa. Misalnya, sebuah kata yang berasal dari nama senjata sakti seorang kesatria dalam wayang kulit, Prabu Yudhistira, yakni *Kalimasada*. Kata ini pada dasarnya merupakan simbol otentik budaya pra-Islam, namun

---

65 Dalam pergaulan sosial Jawa, tekanan utamanya secara tradisional ditujukan pada kesenjangan antara ekspresi muka dan sikap mental. Bagaimanapun kondisi emosi seseorang, wajahnya harus mengekspresikan perasaan yang "pantas", dan itu dilakukan dengan penuh ketenangan, sebagaimana seorang penari topeng. Dalam tari topeng, hubungan antara penari dengan topengnya bersifat mendua: topeng mungkin secara formal mengekspresikan emosi tertentu yang dirasakan penarinya namun tidak berani untuk mengungkapkannya (topeng menyediakan suatu alibi); topeng mungkin saja suatu samaran; atau mungkin suatu magnet (ada kepercayaan umum bahwa para perempuan akan jatuh cinta setengah mati kepada seorang penari topeng, tapi bukan pada lelaki yang sama saat ia tidak bertopeng). Dengan demikian hubungan antara yang nyata dengan yang sejati nyata menjadi kabur dan rumit. Baca *ibid*, hlm. 277-8.

66 Bandingkan dengan *Ibid.*, hlm. 281.

67 *Ibid.*, hlm. 276.

kemudian mendapat acuannya dalam tradisi Islam sehingga ia bermakna *kalîmah syahâdah*, rukun pertama dari rukun Islam yang lima. Menurut pandangan kritis, permainan kata-kata tersebut dapat dipahami sebagai upaya menyatukan tradisi budaya Jawa karena adanya desakan untuk menyerap arus budaya yang saling bertentangan melalui simbolisme linguistik.[68]

Dalam kajian sosio-linguistik, penggunaan Bahasa Jawa pada masyarakat Jawa paling tidak memiliki tiga kategori fungsi, yaitu penalaran, integratif, dan kebudayaan.[69] Kategori pertama, mengacu pada fungsi Bahasa Jawa sebagai kode-kode bahasa yang dapat mendukung kegiatan berpikir dan bernalar serta bersikap secara sosial bagi orang Jawa. Dengan kata lain, penggunaan Bahasa Jawa dapat membentuk kepribadian anggota masyarakat Jawa yang secara sosial berinteraksi dengan anggota lain yang memiliki kesamaan norma. Kategori kedua, mengacu pada fungsi Bahasa Jawa sebagai alat untuk menyatupadukan anggota masyarakat sehingga dianggap sebagai bagian dari masyarakat Jawa. Adapun kategori ketiga, mengacu pada pemahaman akan simbol-simbol kebudayaan Jawa. Masyarakat Jawa memandang bahwa Bahasa Jawa merupakan sarana untuk memahami kebudayaan dan perilaku dalam kerangka budaya Jawa. Suatu pembicaraan di antara orang-orang yang beradab harus dijalankan dalam bentuk *krama*, karena bahasa *krama* tidak menyediakan kemungkinan untuk *omong* besar, mengumpat, memberi perintah secara langsung, atau menampakkan emosi.[70]

---

68 *Ibid.*, hlm. 274.

69 Lebih lanjut baca Mulyana (ed.), *Demokrasi dalam Budaya Lokal* (Yogyakarta: Tiara Wacana, 2005), hlm. 59.

70 Franz Magnis-Suseno, *Etika Jawa: Sebuah Falsafi tentang Kebijaksanaan Hidup Jawa* (Jakarta: Gramedia, 2001), hlm. 45.

D. Artikulasi Ajaran Islam dalam Bahasa Jawa: Kasus Tafsir *al-Huda*

Salah satu karya tafsir yang dihasilkan karena adanya proses interaksi antara nilai-nilai ajaran al-Qur'an dengan nilai-nilai kebudayaan manusia adalah Tafsir *al-Huda*. Kitab ini disusun oleh Bakri Syahid, seorang purnawirawan TNI (dahulu ABRI) berpangkat Kolonel dan mantan Rektor IAIN Sunan Kalijaga. Ia lahir di kampung Suronatan Kecamatan Ngampilan Kotamadya Yogyakarta pada hari Senin Wage tanggal 16 Desember 1918 M. Ayahnya bernama Muhammad Syahid berasal dari Kotagede Yogyakarta, sedangkan ibunya bernama Dzakirah berasal dari kampung Suronatan Yogyakarta. Berdasarkan riwayat hidup dan latar balakang kehidupan pengarangnya, dapat diasumsikan bahwa keberadaan Tafsir *al-Huda* tidak terlepas dari adanya saling pengaruh antara nilai-nilai ajaran al-Qur'an yang bersifat global-normatif di satu pihak, dan nilai-nilai budaya Jawa yang bersifat lokal-historis di pihak lain.

Dalam Tafsir *al-Huda* dijelaskan bahwa Allah swt. adalah Zat yang Maha Suci, yang berhak disembah, dipuja dan diagungkan.[71] Secara umum, keyakinan tentang Tuhan dalam Tafsir *al-Huda* selaras dengan keyakinan orang Jawa pada umumnya,[72] yaitu percaya bahwa Allah swt. adalah Sang Pencipta, penyebab dari segala kehiduan dunia dan seluruh alam semesta. Dalam kaitan ini, Tafsir *al-Huda* mengungkapkannya demikian:

---

71 "... *Allah inggih punika Dzat ingkang Maha Suci,ingkang saestu kagungan Hak dipun sembah-sembah lan kapundhi-pundhi* ..." Lebih lanjut baca Bakri Syahid, *al-Huda Tafsir Qur'an Basa Jawi* (Yogyakarta: Bagus Arafah, 1979), hlm. 17.

72 Periksa Koentjaraningrat, *Kebudayaan Jawa* (Jakarta: Balai Pustaka, 1994), hlm. 322.

... Gusti Allah ingkang Angratoni Langit-langit lan Bumi, sarta paring piwales dhateng sedaya tumindakipun para manungsa wonten ing Donya, ... sedaya pangalembana hamung kunjuk ing Gusti Allah ingkang nitahaken 'Alam Jagad Pramudita, sarta alam raya wau dados sumber karaharjan lan sumber energi ingkang vital tumrap ngrembakanipun kabudayaning manusiawi.[73]

Oleh karena Allah swt. adalah Sang Pencipta yang merajai langit dan bumi, Dia juga yang memberi balasan seluruh amal perbuatan manusia yang karenanya segala puji hanya pantas diberikan untuk-Nya, maka manusia berkewajiban untuk mengabdi kepada-Nya. Pengabdian kepada Allah tersebut harus dilakukan oleh manusia, di samping karena dengan itu mereka dapat meraih hidup bahagia di dunia dan di akhirat sana, juga karena Allah telah menganugerahkan petunjuk kepada manusia yang dapat dipergunakan untuk meraih kebahagiaan hidup sejati. Hal ini dinyatakan secara tegas dalam Tafsir *al-Huda* sebagai berikut:

Gusti Allah paring pitedah dhumateng sadaya makhlukipun lumantar 'akal, instinct (naluri) sarta kodrat 'alam lingkunganipun, supados saged nglestantunaken kawilujenganipun ing bebrayan sami, sarta mbangun kabudayan-kabudayan insani. Pramila manungsa kedah makarya lan manembah sarta dhedhepe ing Allah, amrih tata tentrem kerta-raharja awit ing Donya dumugining Akhirat, sowan ngadhep ing ngarsanipun Gusti Pepundhening para manungsa, Allah swt.![74]

73 Bakri Syahid, *al-Huda*, hlm. 213.
74 *Ibid.*, cat. no. 628, hlm. 585.

Dari penjelasan yang dikemukakan oleh Tafsir *al-Huda* di atas, dapat disimpulkan bahwa Allah swt., yang disebut dengan sapaan bernuansa Jawa "*Gusti* Allah", adalah asal sekaligus tujuan segala amal perbuatan manusia. Menurut Koentjaraningrat, konsepsi tentang Tuhan demikian ini pada dasarnya telah menjadi kesadaran umum orang Jawa yang tercermin dalam penyebutan nama Allah dengan melafalkan *bismillâh*, baik diucapkan maupun dibisikkan, setiap kali mereka mengawali usahanya.[75] Simbolisasi penghormatan mengenai hubungan manusia dengan Allah swt. yang menguasai segalanya itu diungkapkan oleh Tafsir *al-Huda* dengan menggunakan beberapa bentuk kata sapaan, antara lain *"gusti"*, *"pepundhen"*, dan *"ngarsa dalem."*

Penambahan kata *"gusti"* di depan kata Allah itu sendiri pada dasarnya tidak bertentangan dengan prinsip tauhid, karena perkataan *"gusti"* bermakna yang dipuji dan dijunjung tinggi.[76] Pada mulanya, istilah *"gusti"* merupakan sebutan dan sapaan untuk seorang raja dan permaisurinya.[77] Oleh karena itu, ketika Allah swt. disapa atau disebut dengan "*Gusti* Allah", maka ini berarti Dia telah diposisikan seperti "Raja" sebagaimana yang dipahami oleh masyarakat Jawa.[78] Pemahaman ini diperkuat

---

75 Koentjaraningrat, *Kebudayaan Jawa*, hlm. 322. Dalam kaitan ini dapat diduga bahwa orang Jawa pada dasarnya telah menginternalisasikan sabda Nabi Muhammad saw. yang berbunyi *"Setiap perkara yang baik yang tidak diawali dengan melafadzkan basmalah maka ia akan terputus"* dalam kebudayaan mereka. Mengenai hadis ini, lihat al-Suyuthî, *Jâmi' al-Shaghîr fî Ah̲âdîts al-Basyîr al-Nadzîr*, Juz 2 (Beirut: Dâr al-Fikr, t.th.), hlm. 92.

76 Abdul Hadi WM, "Islam dan Dialog Kebudayaan: Perspektif Hermeneutik", *Agama dan Pluralitas Budaya Lokal*, ed. Zakiyuddin Baidhawy & Mutohharun Jinan (Surakarta: Pusat Studi Budaya dan Perubahan Universitas Muhammadiyah Surakarta, 2003), hlm. 117.

77 Koentjaraningrat, *Kebudayaan Jawa*, cat. no. 1, hlm. 322.

78 Namun tentu dengan nuansa yang lebih tinggi sehingga pemahamannya

dengan adanya sebutan *"ngarsa dalem"* yang sering ditambahkan di depan sebutan "*Gusti* Allah" sehingga menjadi "*Ngarsa Dalem Gusti Allah swt.*" Namun, tidak jarang ketika sebutan *"ngarsa dalem"* dipergunakan, justru sebutan *"gusti"* dihilangkan sehingga menjadi "*Ngarsa Dalem Allah swt*." saja.

Sebutan *"ngarsa dalem"* umumnya dipergunakan oleh masyarakat Jawa ketika menyebut raja atau sultan. Mereka merasa lebih bersikap hormat dan menghargai manakala menyebut raja atau sultan dengan *"ngarsa dalem"*, yang kadang-kadang ditambah dengan namanya, daripada menyebut namanya secara langsung. Ini pada dasarnya sesuai dengan nilai-nilai budaya Jawa, khususnya menyangkut tata *unggah-ungguh*. Sebutan *"ngarsa dalem"* dalam budaya Jawa dapat berarti "haribaan raja." Ungkapan serupa yang menggunakan kata *"dalem"* adalah *"nderek karsa dalem"*, yang berarti "terserah kehendak raja." Ungkapan ini dipergunakan oleh orang Jawa ketika berhadapan dengan kekuasan raja yang besar yang diimbangi dengan pelaksanaan tugas-tugas dan kewajiban-kewajibannya sehingga meluap budi luhur-mulia dan sifat adilnya terhadap sesama. Kekuasaan dan tanggung jawab raja yang manifestasinya dapat dirasakan oleh semua orang di wilayah pemerintahannya ini dalam budaya Jawa diungkapkan dengan istilah *gung binthara ber budi bawa leksana ambeg adil paramarta*.[79]

Sementara itu, kesadaran bahwa Allah swt. sebagai tujuan amal, sebagaimana ditunjukkan dalam kutipan di atas, tercermin dalam sebutan Allah sebagai *Pepundhen*. Secara bahasa, istilah *pepundhen* berarti "sesuatu yang diletakkan di atas kepala" atau

---

tidak persis sama dengan raja-raja dunia.

79 G. Moedjanto, *Konsep Kekuasaan Jawa Penerapannya oleh Raja-raja Mataram* (Yogyakarta: Kanisius, 2002), hlm. 123.

"sesuatu yang dipuja."[80] Adapun dalam budaya Jawa, istilah ini dipergunakan dalam kaitannya dengan tempat-tempat tertentu yang dikeramatkan, seperti makam para wali, bangunan sisa-sisa reruntuhan sebuah candi Hindu, monumen sisa-sisa zaman Batu, bahkan batu-batu tertentu yang berbentuk aneh.[81] Tetapi, makna *pepundhen* dalam hubungannya dengan Allah swt. tentu tidak dimaksudkan dalam pengertian sosiologis tersebut, melainkan lebih mengacu pada pengertian etimologis di atas. Oleh karena itu, ketika Allah swt. dalam Tafsir *al-Huda* dinyatakan sebagai *Gusti Pepundhening para manungsa*, maka yang dimaksud adalah Allah swt. sebagai Dzat yang harus dijunjung tinggi, diagungkan, dimuliakan, dipuja, dan disembah-sembah oleh seluruh umat manusia. Atau, dalam pengertian lain, Allah swt. adalah tempat bermuaranya segala puja dan pengabdian bagi segala titah di alam semesta, baik manusia maupun selainnya.

Pemujaan dan pengabdian manusia kepada Allah swt. sebagai *Pepundhen* dalam Islam disebut ibadah. Pengertian ibadah di sini mengandung makna yang sangat luas, mencakup segala aktivitas manusia yang semata-mata diorientasikan kepada Allah swt. dalam rangka menggapai ridha-Nya. Secara khusus, makna ibadah ini dijelaskan dalam Tafsir *al-Huda* sebagai berikut:

> *'Ibadah punika maknanipun ngumawula utawi menembah. Tegesipun inggih punika sumungkem ta'luk, tundhuk, dhedhepe sarta ngegungaken lan ngluhuraken, ingkang dipun kantheni raos ajrih ing walat utawi pangajeng-ajeng ing berkah lan sawab saking ngarsaning Allah s.w.t. 'Ibadah wau ingkang kagungan hak dipun 'ibadahi namung Allah piyambak, dene ingkang kuwajiban nindakaken sadaya titah langkung-langkung para*

80 Koentjaraningrat, *Kebudayaan Jawa*, cat. no. 3, hlm. 326.
81 *Ibid.*, hlm. 327.

manungsa. 'Ibadah punika ingkang baku wonten sekawan: Shalat, Zakat, Shiyam, lan Hajji. Sekawan wau wonten ingkang 'ibadah mahdlah (murni lan lugu), tegesipun boten saget kacetha menggah hikmah utawi faedahipun wonten ing lahir, artosipun namung salugu sesambetanipun manungsa kaliyan Pangeran piyambak, boten ngengingi dhumateng sanesipun. Inggih punika sesambetanipun jiwa utawi sukma kaliyan Allah Gusti Pepundhenipun, kadosta Shalat lan Shiyam. Ananging wonten ingkang saget kacetha terang faedahipun, kadosta Zakat, inggih punika ateges tetulung ing sasami utawi adamel saening gesang masyarakat.[82]

Berdasarkan penjelasan tersebut, dapat dikatakan bahwa istilah *pepundhen* dalam Tafsir *al-Huda* pada dasarnya telah mengalami pergeseran makna dari pengertian yang mengacu kepada tempat-tempat yang dianggap suci dan dikeramatkan, menuju kepada pengertian yang mengacu kepada Dzat Mutlak Tunggal Yang Maha Suci, Maha Agung, dan Maha Mulia, serta Maha Kuasa atas segala yang ada di dunia fana ini. Dia tidak dapat diserupakan dengan sesuatu pun di dunia ini. Orang Jawa menyebut eksistensi-Nya yang demikian dengan ungkapan *"tan kena kinaya ngapa"* (tidak dapat diserupakan). Dengan mengacu kepada makna yang terakhir ini, maka istilah *pepundhen* tidak lagi bernuansa syirik, tetapi lebih mengarah kepada nilai tauhid murni. Dalam kaitan ini, Tafsir *al-Huda* menjelaskannya demikian:

Allah swt. paring tuntutan keinsyafan piwulang Tauhid dhumateng Nabi Ibrahim a.s. ingkang supados kita para manungsa secara paedagosis [?][83] *saget mangertosi Tauhid kanthi sampurna. Piwulang Tauhid punika tegesipun ngesti ing Allah*

82 Bakri Syahid, *al-Huda*, cat. no. 358, hlm. 255.
83 Barangkali yang dimaksud paedagogis.

punika namung satunggal, boten kalih-tiga, utawi kathah! Allah punika ingkang sinedya ing sadayaning kabutuhan tuwin 'amal, boten peputra lan boten pinutrakaken, sanes rama lan sanes putra, boten wonten ingkang nyameni utawi anjejeri ing samukawisipun, lan boten wonten Pepundhen kajawi namung Panjenenganipun Ingkang Maha Luhur Maha Agung, makaten kaweca ing Surah Al Ikhlas.[84]

Penjelasan tersebut dikemukakan dalam kaitannya dengan kandungan Surah al-An'âm [6] ayat 81 yang berbunyi:

وَكَيْفَ أَخَافُ مَا أَشْرَكْتُمْ وَلَا تَخَافُونَ أَنَّكُمْ أَشْرَكْتُمْ بِاللَّهِ مَا لَمْ يُنَزِّلْ بِهِ عَلَيْكُمْ سُلْطَانًا فَأَيُّ الْفَرِيقَيْنِ أَحَقُّ بِالْأَمْنِ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ ﴿٨١﴾

"Bagaimana aku takut kepada sembahan-sembahan yang kamu persekutukan (dengan Allah), padahal kamu tidak takut mempersekutukan Allah dengan sembahan-sembahan yang Allah sendiri tidak menurunkan hujjah kepadamu untuk mempersekutukan-Nya. Maka manakah di antara dua golongan itu yang lebih berhak mendapat keamanan (dari malapetaka), jika kamu mengetahui?"

Selain sebagai *pepundhen*, dalam budaya Jawa, Allah swt. juga sering disebut sebagai *Pangeran*. Istilah ini pada mulanya merupakan sebutan gelar untuk anak raja atau bangsawan tinggi kerajaan.[85] Itu sebabnya dalam masyarakat Jawa sering disebut nama-nama bangsawan yang menggunakan gelar ini, misalnya

84 Bakri Syahid, *al-Huda*, cat. no. 340, hlm. 233.
85 G. Moedjanto, *Konsep Kekuasaan Jawa*, hlm. 130.

yang paling terkenal Pangeran Mangkubumi (1717-1792)[86] dan Pangeran Diponegoro (1785-1855).[87] Ketika sebutan *pangeran* dipergunakan untuk menyebut nama Allah, hal itu kadang-kadang dipahami oleh orang Jawa sebagai *kirata basa*, yaitu berasal dari kata *"pangengeran"* yang berarti "tempat bernaung atau berlindung."[88] Di dalam Tafsir *al-Huda*, sebutan ini sering sekali dipergunakan, baik bendiri sendiri maupun dirangkai dengan sifat atau sebutan Allah yang lain. Misalnya, dalam terjemahan Surah Luqman [31] ayat 20 *"Kang mangkono iku supaya sira padha sumurup yen sanyata Allah iku Pangeran kang haq,...."*[89] Adapun penjelasan ayat ini adalah sebagai berikut:

> *Artosipun hamung Allah piyambak Pangeraning para manungsa ingkang wajib dipun sembah lan dhedhepe ing Panjenenganipun Dzat ingkang Maha-Nyakrawati* (*ngereh Jagad raya*) *sarta Maha Asih ing kawulanipun sadaya boten pilih kasih*.[90]

Kadang-kadang sebutan *pangeran* juga dirangkai dengan

---

86 Nama kecilnya adalah Raden Mas Sujana putra Mangku Rat IV dari istri selir B.M.A. Tejawati. Dia adalah pendiri kesultanan Yogyakarta yang kemudian bergelar Sultan Hamengku Buwana I (1755-1792). Baca *Ibid.*, hlm. 195-6.

87 Dia adalah putra Sultan Hamengku Buwana III dari *garwa ampeyan* R.A. Mangkarawati. Nama kecilnya R.M. Antawirya. Semasa kecil dia diasuh oleh Ratu Ageng, janda Hamengku Buwana I. Menginjak usia dewasa, dia tumbuh menjadi orang yang berwatak alim dan suka pergi ke tempat-tempat suci untuk bersamadi atau bertapa. Meskipun tidak ada tanda dia melatih diri dalam bidang kemiliteran, namun dia menunjukkan keberanian dan bakat kepemimpinan besar sehingga mampu memimin perlawanan terhadap penjajah selama 5 tahun. Lebih lanjut baca *Ibid.*, hlm.199-202.

88 Http://www.mail-archive.com/mayapadaprana@googlegroups.com/msg00028, diakses tanggal 20 Desember 2006.

89 Bakri Syahid, *al-Huda*, hlm. 801.

90 *Ibid.*

sebutan *pepundhen*. Hal ini seperti terdapat dalam terjemahan Surah al-Nisâ' [4] ayat 75 yang menceritakan tentang doa orang-orang lemah dan anak-anak yang hidup di daerah perang dan tidak mendapat perlindungan dan pembelaan. Mereka semua berkata:

> *"Dhuh Pangeran-Pepundhen kita, mugi Paduka angedalaken ing kita saking Negari punika, ingkang pendudukipun anganiaya, tuwin mugi paringa ing kita tiyang ingkang angayomi saking ngarsa Paduka, tuwin mugi paringa ing kita tiyang ingkang tetulung saking ngarsa Paduka."*[91]

Pola-pola penyebutan yang diberikan kepada Allah swt. di atas pada dasarnya berkaitan dengan pemahaman bahwa Dia merupakan *sangkan paraning dumadi.* Menurut Tafsir *al-Huda*, keagungan Allah swt. pada dasarnya mewujud dalam dua hal, yaitu adanya alam semesta seisinya dan terciptanya manusia. Dalam hal ini, hanya manusia yang dapat menyadari bahwa Allah swt. adalah *sangkan paraning dumadi*, karena hal itu sesuai dengan fitrah penciptaannya. Kesadaran ini pada gilirannya menuntut manusia untuk berbuat baik terhadap Allah swt., diri sendiri, serta lingkungan dan sesamanya. Khusus terhadap Allah swt., perbuatan baik manusia itu disimbolkan dalam budaya Jawa dengan pola-pola penyebutan yang dapat merangkum berbagai macam perasaan, dan ini tercermin dari makna yang terkandung dalam pola penyebutan-Nya itu sendiri. Sehubungan dengan itu, Tafsir *al-Huda* menjelaskan demikian:

> *... Kaagunganing Allah ingkang awujud 'alam jagad pramudita saisinipun, sarta jejer tumitahing manungsa, dados sesulih kaagunganing Allah, punika sangkan paraning dumadinipun*

---

91 *Ibid.*, hlm. 151. Q.S. al-Nisâ' [4]: 75. Baca juga Q.S. al-Nisâ' [4]: 77.

cocok sanget kalayan fitrah tumitahipun. Inggih punika sadaya manungsa piyambak ingkang kawogan lan tanggel jawab wiwit gesangipun wonten ing Donya dumugi benjing ing dinten Akhir, sowan ing ngarsanipun Allah swt. ....[92]

Penjelasan di atas kiranya selaras dengan gagasan *sangkan paraning dumadi* yang dipahami oleh orang Jawa. Pada tataran praksis, gagasan *sangkan paraning dumadi* pada dasarnya berusaha menjawab pertanyaan bagaimana manusia berhadapan dengan hakikat yang sebenarnya, serta bagaimana memberi wujud yang paling bermakna pada kehidupannya.[93] Oleh karena itu, manusia harus berusaha untuk mencapai hubungan yang tepat terhadap alam lahir, sekaligus untuk semakin menyelami batinnya. Di sinilah gagasan *sangkan paraning dumadi* bersesuaian dengan fitrah penciptaan manusia yang terdiri dari aspek lahir dan aspek batin, jiwa dan raga. Artinya, bahwa manusia sendiri telah dibekali kemampuan dan bertanggung jawab untuk mengelola kehidupan di alam semesta ini sehingga bermakna bagi kemaslahatan hidupnya di dunia ini hingga di akhirat kelak.

Secara bahasa, *sangkan* berarti "asal", *paran* berarti "tujuan", sedangkan *dumadi* berarti "yang terjadi" atau "segala sesuatu yang terjadi atau yang menerima keberadaan."[94] Berdasarkan pengertian ini, dapat dipahami bahwa *sangkan* adalah awal kehidupan, *paran* adalah akhir kehidupan, sedangkan *dumadi* adalah "posisi antara" dari awal dan akhir kehidupan manusia yang tidak lain adalah kehidupan manusia itu sendiri. Awal dan

---

92 *Ibid.*, cat. no. 326, hlm. 217.

93 Franz Magnis-Suseno, *Etika Jawa*, hlm. 122.

94 P.J. Zoetmulder, *Manunggaling Kawula Gusti Pantheisme dan Monisme dalam Sastra Suluk Jawa*, terj. Dick Hartono (Jakarta: Gramedia, 1990), hlm. 376.

akhir kehidupan manusia adalah sesuatu yang bersifat batin, karena ia berhubungan dengan asal mula hidup manusia yang berasal dari *rûh* Tuhan.[95] Sementara itu, "posisi antara" merupakan gabungan dari dua aspek sekaligus, lahir dan batin, karena ia adalah hidup dan kehidupan manusia itu sendiri di alam nyata ini.

Kebahagiaan hidup sejati dapat diraih jika manusia menyadari hubungan antara dimensi-dimensi lahir dan batin tersebut sehingga sampai pada pengalaman yang mendalam tentang dirinya sendiri. Pengalaman ini mengejawantah dalam rasa yang memiliki banyak dimensi.[96] Di antaranya adalah rasa akan penentuan eksistensinya sendiri oleh takdir dan kesadaran yang mendalam akan keakuannya sendiri. Di sini rasa sekaligus berarti *eling*, yaitu ingat akan asal-usulnya sendiri. Jika seseorang telah mampu melakukan pengaturan segi-segi lahiriahnya dan semakin mendalami realitas numinus alam semesta melalui penghalusan rasa, maka dia akan dapat menemukan keseimbangan batin. Dalam kondisi demikian, menurut paham budaya Jawa, maka dalam diri orang tersebut terdapat tiga kepribadian: seorang raja, seorang wakil Allah (*khalîfatullah*), dan seorang ksatria sekaligus guru rohani (*ksatria pinandhita*).[97] Dalam konteks ini, kesadaran akan *sangkan paraning dumadi* menjadi sebuah keniscayaan bagi setiap manusia yang ingin meraih kebahagiaan hidup sejati, baik di dunia ini maupun di akhirat kelak.

Nilai-nilai budaya Jawa mengenai masalah-masalah teologis-religius yang diakomodasi oleh Tafsir *al-Huda* tidak hanya berkaitan dengan bentuk-bentuk sapaan terhadap Allah swt. dan keyakinan tentang eksistensi-Nya saja, tetapi juga berkaitan

95 Baca Q.S. Shâd [38]: 72.
96 Lebih Franz Magnis-Suseno, *Etika Jawa*, hlm. 130.
97 *Ibid.*, hlm.132.

dengan bentuk-bentuk komunikasi dengan-Nya. Bahasa Jawa yang dipergunakan Tafsir *al-Huda* didasarkan pada tataran bahasa *ngoko-krama*. Dalam masyarakat Jawa, penggunaan tataran bahasa ini merupakan bagian dari norma-norma pergaulan sehari-hari dalam hubungan komunikasi. Praktik penggunaan tataran *ngoko-krama* tersebut mengacu pada beberapa fungsi, antara lain sebagai tata *unggah-ungguh*. Istilah *unggah-ungguh* sendiri mengandung arti lebih luas daripada *unggah-ungguhing basa*. Istilah pertama mengandung arti tata sopan santun, sedangkan istilah kedua secara khusus berarti tata sopan santun dalam berbahasa.[98] Itu sebabnya tataran *ngoko-krama* oleh masyarakat Jawa disebut juga dengan *unggah-ungguhing basa*.[99]

Tafsir *al-Huda* membedakan bentuk-bentuk tuturan al-Qur'an sesuai dengan status pihak-pihak yang terlibat komunikasi di dalamnya, meskipun seluruh ayat al-Qur'an adalah *kalâmullâh*.[100] Karena Allah swt. memiliki status paling tinggi di antara makhluk-makhluk-Nya yang lain, maka seluruh tuturan komunikasi langsung yang disampaikan kepada-Nya oleh pihak-pihak yang lain, bahkan Nabi saw. sekalipun, selalu diungkapkan dalam bentuk *krama*. Sebagai contoh, bentuk tuturan yang disampaikan Nabi saw. ketika berkomunikasi dengan Allah, sebagaimana terdapat dalam terjemahan Surah al-Zukhruf [43] ayat 88 sebagai berikut:

---

98 Lihat G. Moedjanto, *Konsep Kekuasaan Jawa*, hlm. 43.

99 Tentang masalah ini telah dibahas dalam bab III.

100 Para ulama sepakat bahwa al-Qur'an adalah "Kalâm Allah swt. yang merupakan mu'jizat yang diwahyukan kepada Nabi Muhammad saw. dan yang ditulis di dalam mushaf dan diriwayatkan secara *mutawâtir* serta membacanya dianggap sebagai ibadah." Baca Muhammad 'Alî al-Shâbûnî, *al-Tibyân fî 'Ulûm al-Qur'an* (Beirut: 'Alam al-Kutub, t.th.), hlm. 8; Mannâ' al-Qattân, *Mabâhith fî 'Ulûm al-Qur'an* (t.tp.: Manshûrât al-'Asr al-Hadîth, t.th.), hlm. 21.

“Lan Muhammad munjuk atur marang Pangerane: “Dhuh Pangeran kula! Saestu kaum golongan kula punika boten sami pitados!”[101]

Bentuk tuturan Nabi saw. tersebut berbeda ketika pengungkapannya mengacu pada komunikasi beliau yang disampaikan kepada kaumnya, yaitu dalam bentuk *ngoko*. Hal ini dapat dibaca dalam terjemahan Surah al-Zukhruf [43] ayat 87 sebagai berikut:

“Lan sanyatane manawa wong-wong mau sira takoni Muhammad: “Sapa kang anitahake wong-wong mau?.” Temen dheweke bakal padha mangsuli: “Allah!”[102]

Dalam terjemahan dua ayat di atas, tampak adanya perbedaan tuturan yang disampaikan Nabi saw. Pada contoh pertama, pengaduan Nabi saw. kepada Allah swt. diungkapkan dalam bentuk tuturan *krama*, yaitu: *“Dhuh Pangeran kula! Saestu kaum golongan kula punika boten sami pitados!”* Adapun pada contoh kedua, pertanyaan Nabi saw. kepada kaumnya diungkapkan dalam bentuk tuturan *ngoko*, yaitu: *“Sapa kang anitahake wong-wong mau?”* Terjadinya perbedaan bentuk tuturan tersebut disebabkan oleh adanya perbedaan pihak-pihak yang terlibat dalam komunikasi tersebut. Tuturan *ngoko* digunakan ketika pihak yang menjadi lawan bicara adalah kaumnya, sedangkan tuturan *krama* digunakan ketika lawan bicaranya adalah Allah swt. Pembedaan ini dilakukan oleh Tafsir *al-Huda* dengan mengacu pada nilai-nilai etika dalam budaya Jawa.

Pengecualian terjadi ketika yang menjadi penutur (O1) adalah Allah swt., baik langsung maupun tidak langsung.[103] Dalam kasus

101 Bakri Syahid, *al-Huda*, hlm. 986.
102 Periksa Q.S. al-Zukhruf [43]: 87 dalam *Ibid.*, hlm. 986.
103 Tuturan langsung di sini dimaksudkan sebagai bentuk-bentuk komunikasi yang dilakukan oleh Allah dengan hamba-hamba-Nya secara khusus.

ini, siapa pun yang menjadi lawan tutur Allah dalam hubungan komunikasi, bahkan seluruh tuturan al-Qur'an, diungkapkan dalam bentuk tuturan *ngoko.* Hal ini dapat dipahami, karena dari semua pihak yang terlibat dalam hubungan komunikasi di dalam al-Qur'an, Allah swt. memiliki kedudukan dan status paling tinggi. Dia adalah Dzat Yang Maha Agung, Pencipta dan Penguasa alam semesta. Tidak ada satu pun dari makhluk-Nya yang mampu menandingi, apalagi mengungguli, keagungan-Nya, bahkan seorang raja dunia yang kuat sekali pun. Dalam konteks *unggah-ungguh basa*, pihak yang memiliki kedudukan terhormat atau status lebih tinggi, dan hal ini tidak ada patokan yang pasti, bentuk tuturan berkomunikasi adalah *ngoko*.[104] Atas dasar ini, wajar jika bentuk tuturan seluruh firman-firman Allah swt. selalu diungkapkan dengan menggunakan bentuk *ngoko*, bukan *krama*.

Selain itu, dalam penggunaan kata sapaan, baik untuk persona pertama maupun persona kedua, Tafsir *al-Huda* juga mempertimbangkan nilai-nilai budaya Jawa, yang tercermin dalam pemakaian bahasa Jawa yang selalu memperhatikan kedudukan penutur dibandingkan dengan lawan tuturnya. Dalam contoh terjemahan di atas, misalnya, kata *sira* dipergunakan sebagai persona kedua yang mengacu kepada para nabi/rasul dan semua makhluk Allah swt. yang lain sebagai lawan tutur-Nya. Penggunaan kata *sira* dalam berbagai bentuk komunikasi itu dalam konteks budaya Jawa dapat dikatakan tepat. Sebab, kata ini merupakan bentuk persona kedua langsung yang bersifat netral, dalam arti tidak mengandung makna yang bertendensi untuk

---

Adapun tuturan tidak langsung mengacu pada seluruh ayat al-Qur'an sebagai *kalam*-Nya.

104 Kajian kritis mengenai masalah penggunaan *ungguh-ungguh basa* ini dapat dibaca dalam G. Moedjanto, *Konsep Kekuasaan Jawa*, hlm. 61-74.

menghormat atau tidak menghormat. Selain itu, dalam kelompok kata sejenis, ia merupakan persona kedua yang memiliki tingkat kehalusan paling rendah.[105] Jadi, penyebutan *sira* oleh Allah swt. untuk semua makhluk-Nya pada dasarnya sesuai dengan keberadaan para makhluk tadi di hadapan-Nya. Dengan demikian, kenetralan kata *sira* tersebut lebih disebabkan oleh perbedaan derajat eksistensial, di mana Allah swt. sebagai penutur (O1) derajat eksistensi-Nya lebih tinggi daripada makhluk-makhluk-Nya sebagai lawan tutur (O2).

Adapun persona pertama yang mengacu kepada Allah swt. sebagai penutur dipergunakan kata *ingsun*. Kata ini merupakan bentuk persona pertama bertipe netral, namun menunjuk pada status yang paling tinggi dalam hubungan komunikasi antara penutur dan lawan tutur. Dalam hubungan komunikasi antarmanusia di dalam masyarakat Jawa, kata *ingsun* biasanya dipakai oleh seorang raja untuk menyebut dirinya sendiri ketika berkomunikasi dengan semua rakyat atau abdinya. Kata *ingsun* mengandung makna pengagungan dan pemuliaan penutur terhadap keberadaan dirinya sendiri di hadapan lawan tuturnya. Dengan demikian dapat dipahami bahwa ketika sebutan diri Allah swt. dalam konteks budaya Jawa menggunakan kata *Ingsun*, maka hal itu pada dasarnya menunjuk kepada eksistensi-Nya sebagai pemilik keagungan dan kemuliaan sejati (*dzu al-jalâl wa al-ikrâm*).[106]

Di pihak lain, komunikasi dalam al-Qur'an tidak selamanya menempatkan Allah swt. sebagai penutur. Sebaliknya, tidak

105 Kelompok kata untuk persona kedua langsung yang bersifat netral berturut-turut sesuai dengan tingkat kehalusannya adalah: *sira – sliramu – slirane – mang – samang – sampeyan*. Baca Restu Sukesti, "Persona Kedua dalam Bahasa Jawa: Kajian Sosiolinguistik", *Humaniora*, Jurnal Fakultas Sastra Universitas Gadjah Mada, Vol. XII, no. 3/2000, hlm. 289.

106 Baca Q.S. al-Rahmân [55]: 27 dan 78.

jarang Ia bertindak sebagai lawan tutur, atau pihak ketiga yang menjadi objek tuturan. Pada saat Ia menjadi lawan tutur, maka komunikasi penutur selalu diungkapkan dengan menggunakan bentuk tuturan *krama*, bahkan golongan Iblis sekali pun. Hal ini dapat dibaca, misalnya, dalam Surah al-Hijr [15] ayat 33 yang menjelaskan argumentasi Iblis mengenai pembangkangan atau penolakannya terhadap perintah bersujud kepada Adam a.s.

"*Ature iblis: "Kawula boten badhe babar pindhah purun tumut sujud dhateng manungsa ingkang Paduka titahaken saking siti ingkang garing, tur cemeng, ingkang dipun rupekaken!.*"[107]

Demikian juga ketika Iblis telah dilaknat oleh Allah swt. karena pembangkangannya itu, ia mengajukan permohonan dengan tetap menjaga *unggah-ungguhing basa* dalam berkomunikasi. Mengenai hal ini, dapat dibaca dalam Surah al-Hijr [15] ayat 36, yang diterjemahkan sebagai berikut:

"*Iblis matur: "Dhuh Pangeran kawula, mugi Paduka karsa nyarantosaken dhateng kawula ngantos dumugi dintenipun sedaya makhluk dipun tangekaken."*[108]

Kedua contoh komunikasi antara Iblis dan Allah swt. tersebut memperlihatkan sikap hormat dan sopan yang ditunjukkan oleh Iblis di hadapan Allah swt. Meskipun Iblis durhaka kepada Allah dan dilaknat oleh Allah karena kedurhakaannya itu, dalam berkomunikasi dia tetap menjaga sopan-santun sesuai dengan posisi dan statusnya sebagai hamba Allah yang rendah dan hina. Hal ini ditunjukkan dalam bentuk tuturan *krama* yang dipergunakannya dalam berkomunikasi.

Jika mengacu pada fungsi bahasa *krama* sebagai perwujudan

107 Bakri Syahid, *al-Huda*, hlm. 473.
108 *Ibid.*

dari tata *unggah-ungguh basa*, maka dapat dipahami mengapa Tafsir *al-Huda* mengungkapkan komunikasi Iblis dengan Allah swt. menggunakan bahasa *krama*. Paling tidak ada dua kemungkinan makna yang dapat dipahami dari bentuk tuturan yang digunakan untuk mengungkapkan komunikasi Iblis itu. *Pertama*, bahwa Iblis dianggap tetap memandang Allah sebagai lawan tutur yang memiliki kedudukan tinggi sehingga dia harus menghormatinya dan tidak sepantasnya menggunakan bahasa yang tidak sopan. Sebab, dalam konteks kebudayan Jawa, lawan tutur yang diajak bicara dengan bahasa yang tidak semestinya akan merasa tidak dihormati, sementara penuturnya akan dicap sebagai tidak tahu tata krama atau kurang ajar.[109] Kedua, bahasa *krama* yang dipergunakan Iblis dalam berkomunikasi dengan Allah menunjukkan bahwa dia dianggap termasuk kelompok "terpelajar" yang mengetahui sopan santun. Ini berarti pula bahwa laknat Allah yang diterima Iblis karena pembangkangannya tidak direspon dengan sikap "kurang ajar" dan menantang. Sebab, jika terjadi perubahan bentuk tuturan dari *krama* menjadi *ngoko* oleh salah satu dari dua pihak yang terlibat dalam sebuah komunikasi, maka hal itu dapat berarti tantangan, atau paling tidak sebuah penghinaan, bagi pihak yang lain.[110]

Selain itu, Tafsir *al-Huda* juga menggunakan kata „*paduka*" sebagai persona kedua yang mengacu kepada Allah sebagai lawan tuturnya. Persona kedua bentuk ini tidak lazim dipergunakan oleh masyarakat Jawa dalam pergaulan sehari-hari. Kata „*paduka*" dalam masyarakat Jawa biasanya hanya dipergunakan untuk raja atau sultan. Hal ini karena kata „*paduka*" pada dasarnya dapat dikelompokkan sebagai bentuk persona kedua tidak langsung

109 G. Moedjanto, *Konsep Kekuasaan Jawa*, hlm. 43.
110 Bandingkan dengan *Ibid.*, hlm. 44.

tipe menghormat kategori gelar kebangsawanan untuk raja atau sultan.[111]

Bentuk persona kedua "*paduka*" yang ditujukan kepada Allah swt. sebagai lawan tutur dipergunakan oleh para makhluk ketika berkomunikasi dengan-Nya. Misalnya, pertanyaan Malaikat terkait dengan rencana Allah swt. menciptakan khalifah di muka bumi, sebagaimana tercantum di dalam Surah al-Baqârah [2] ayat 30 sebagai berikut:

قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَن يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَآءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ

> "*...Munjuk ature para Malaikat: "Punapa Paduka badhe nitahaken tetiyang ingkang sami badhe damel risak wonten ing Bumi, sarta badhe nguncrataken rah? Ing mangka kita sedaya punika sami memuji sarta nucekaken dhumateng Paduka"...*"[112]

Nabi saw. juga menggunakan bentuk persona kedua "*paduka*" ketika mengajukan sebuah permohonan kepada Allah swt., sebagaimana dijelaskan dalam Surah al-Anbiyâ' [21] ayat 112 demikian:

قَالَ رَبِّ احْكُم بِالْحَقِّ ....

Muhammad sira ngucapa: „Dhuh Pangeran kawula! Mugi

---

111 Dalam kajian Restu Sukesti tentang persona kedua dalam Bahasa Jawa, kata ini lepas dari pembahasannya, mungkin karena ketidaklaziman penggunaannya dalam pergaulan sehari-hari. Lebih lanjut baca Restu Sukesti, "Persona Kedua," *Humaniora*, hlm. 291-194.

112 Bakri Syahid, *al-Huda*, hlm. 25.

Paduka paring kaputusan hukum ingkang leres."[113]

Bentuk persona kedua tersebut juga dipergunakan oleh hamba-hamba Allah swt. yang lain ketika berkomunikasi langsung dengan-Nya, seperti Nabi Ibrahim a.s. (Q.S. al-Baqârah [2]: 126-129),[114] Nabi Isa a.s. (Q.S. al-Mâ'idah [5]: 116),[115] Nabi Zakaria a.s. (Q.S. Maryam [19]: 6 & 10),[116] orang-orang yang teraniaya (Q.S. al-Nisâ' [4]: 75),[117] orang-orang Mu'min (Q.S. al-Manâfiqûn [63]: 10),[118] orang-orang munafiq (Q.S. al-Nisâ' [4]: 77),[119] dan semua kaum Muslimin yang taat beribadah kepada Allah (Q.S. al-Fâtihah [1]: 5-6).[120]

Oleh karena kata "*paduka*" merupakan bentuk persona kedua tidak langsung tipe menghormat kategori gelar kebangsawanan untuk raja atau sultan, maka komunikasi dengan Nabi Sulaiman yang diposisikan sebagai raja oleh semua makhluk yang ada di wilayah kekuasaannya juga menggunakan kata tersebut. Hal ini ditunjukkan, misalnya, oleh ucapan burung Hud-hud kepada Nabi Sulaiman ketika melaporkan alasan keterlambatannya datang menghadap, sebagaimana dijelaskan dalam Surah al-Naml [27] ayat 22 sebagai berikut:

> *„Ora watara suwe manuk Hud-hud (Kuthilang) mau sowan ana ngarsane Sulaiman, nuli enggal matur: „Kula sumerep satunggaling prakawis ingkang Paduka dereng priksa, inggih punika kula sowan Paduka, saking Negari Saba' kalayan*

---

113 *Ibid.*, hlm. 620.
114 *Ibid.*, hlm. 46.
115 *Ibid.*, hlm. 211.
116 *Ibid.* hlm. 562-3.
117 *Ibid.*, hlm. 151.
118 *Ibid.* hlm. 1145-6.
119 *Ibid.*
120 *Ibid.*, hlm. 17.

ambekta pawartos ingkang terang yakin."[121]

Demikian juga ketika Nabi Sulaiman a.s. menawarkan tugas kepada para pembesar kerajaan untuk memindahkan singgasana kerajaan Saba', 'Ifrit dari bangsa jin dan orang yang memiliki ilmu pengetahuan berturut-turut berucap dalam Surah al-Naml [27] ayat 39-40 demikian:[122]

„Ature 'Ifrit, saw.ijining jin kang wasis: „Kula ingkang saged andhatengaken singangsana wau wonten ngarsa Paduka, sadereng Paduka menyat jumeneng saking dhampar singangsana Paduka, saestu kawula punika santosa tur mitadosi."

„Ature wong kang mangerti ilmuning Kitab: „Kawula ingkang saged andhatengaken dhampar kencana wau wonten ing ngarsa Paduka, sadereng Paduka ngedhepaken netra!."

Kata „*paduka*" juga dipergunakan dalam komunikasi antara para pembesar kerajaan Saba' dengan Ratu Balqis ketika menyampaikan pendapat tentang surat yang dikirim oleh Nabi Sulaiman.[123] Hal ini sebagaimana dijelaskan dalam Surah al-Naml [27] ayat 33 sebagai berikut:

„Para panggedhe padha matur: „Kita ingkang gadhah kekiyatan langkung santosa kangge mangsah perang, wondene putusaning perkawis punika namung gumantung Paduka, sumangga punapa dhawuh Paduka dhumateng kita sami."[124]

Berdasarkan beberapa contoh di atas dapat dipahami bahwa kata "*paduka*" yang dipergunakan untuk mengungkapkan

121 *Ibid.*, hlm. 732.
122 *Ibid.*, hlm. 734-5.
123 Baca Q.S. al-Naml [27]: 28-30.
124 Bakri Syahid, *al-Huda*, hlm. 733.

komunikasi secara langsung dengan Allah mengacu pada hubungan komunikasi antara abdi dan raja dalam konteks kebudayaan Jawa. Demikian pula ketika kata tersebut dipergunakan untuk menyapa Nabi Sulaiman a.s. dan Ratu Balqis. Oleh karena itu, ketika Allah disapa oleh semua makhluk-Nya dengan menggunakan kata „*paduka*“, berarti Ia telah diposisikan sebagai „raja-diraja“ (*mâlik al-muluk*).[125]

Sehubungan dengan keberadaan Allah swt. sebagaimana dijelaskan di atas, dapat dipahami bahwa bentuk komunikasi yang berlangsung dengan-Nya selalu menggunakan tata *unggah-ungguh,* termasuk di dalamnya *unggah-ungguhing basa*. Dalam kaitan ini, sikap lawan bicara ketika komunikasi dengan Allah dilakukan secara langsung digambarkan sebagaimana berlaku dalam budaya Jawa Kraton, seperti *mundhuk-mundhuk, ngapurancang,* dan *sendika dhawuh*.[126] Hal ini dapat dipahami dari dialog yang terjadi antara Allah swt. dan Nabi Ibrahim a.s. seperti dijelaskan dalam Surah al-Baqârah [2] ayat 124 yang diterjemahkan demikian:

> *"Lan ing nalika Pangeran paring coba marang Nabi Ibrahim kalawan pirang-pirang kalimat (dhedhawuhan lan pepacuh), Nabi Ibrahim uga banjur nyampurnakake kabeh mau. Dhawuhing Allah: "Sanyata Ingsun wus ngangkat netepake ing sira Ibrahim dadi Panutan ing kabeh manungsa." Nabi Ibrahim munjuk atur: "(Sendika ing dhawuh), sarta ugi tedhak-turun kawula?." Dhawuhing Allah: "JanjinIngsun ora tumuju marang*

125 Hal ini juga sering ditegaskan al-Qur'an dalam beberapa ayatnya. Misalnya, Q.S. al-Mu'minûn [23]: 116, Q.S. al-Hasyr [59]: 23-24, dan Q.S. Ali 'Imrân [3]: 26.

126 Baca Suwardi E., "Paham Kekuasaan Jawa dalam Budaya Politik Orde Baru dan Reformasi", Mulyana (peny.), *Demokrasi dalam Budaya Lokal* (Yogyakarta: Tiara Wacana, 2005), hlm. 43.

wong kang padha nganiaya."[127]

Terjemahan di atas memberikan kesan yang sangat kuat bahwa respon Nabi Ibrahim a.s. terhadap pernyataan Allah swt. tidak hanya berupa jawaban verbal semata, melainkan disertai dengan sikap seperti seorang *abdi dalem* di hadapan rajanya. Hal ini dapat dipahami dari ungkapan verbal bahasa Jawa *sendika ing dhawuh* yang diletakkan di antara dua kurung untuk mengawali pembicaraan Nabi Ibrahim a.s. Ungkapan verbal *sendika ing dhawuh* dalam budaya Jawa biasanya disampaikan bersamaan dengan sikap hormat secara fisik. Sikap tersebut dapat berupa anggukan kepala sambil menunduk dengan badan sedikit membungkuk dan kedua tangan *ngapurancang*, atau dengan mengatupkan kedua tangan di depan dada atau di atas ubun-ubun. Dalam konteks ini, ketika komunikasi sedang berlangsung pihak yang statusnya lebih rendah biasanya posisi kepala selalu menunduk, mata tidak memandang lurus ke arah lawan bicaranya apalagi menatapnya.

Dari berbagai macam ungkapan dan sikap moral yang tergambar dalam penjelasan Tafsir *al-Huda* sebagaimana dikemukakan di atas kiranya dapat dipahami bahwa nilai-nilai ajaran Islam (baca: al-Qur'an) telah mengalami proses pembudayaan sedemikian rupa sehingga ia muncul tidak dengan warna aslinya yang berkultur Arab, melainkan dipenuhi dengan warna lokal berkultur Jawa.

E. Pengaruh Budaya Lokal dalam Tafsir al-Qur'an: Sebuah Refleksi

Dalam buku *Islam and The Cuktural Accomodation of Social Change*, Bassam Tibi mengemukakan bahwa "tafsir al-Qur'an merupakan alat untuk menghadapi perubahan serta untuk

127 Bakri Syahid, *al-Huda*, hlm. 45. Q.S. al-Baqârah [2]: 124.

memahami evolusi politik, sosial, dan ekonomi”.[128] Pernyataan ini muncul berkaitan dengan maraknya upaya penafsiran al-Qur’an di kalangan kaum Muslim kontemporer yang digunakan untuk memahami berbagai masalah dalam era modern ini. Sementara itu, Fazlur Rahman dalam bukunya yang berjudul *Islam* menyatakan bahwa “pandangan apa pun yang ingin diproyeksikan dan dibela oleh kaum muslimin mengambil bentuk dalam tafsir al-Qur’an”.[129] Hal penting yang dapat dipahami dari kedua tesis tersebut adalah kenyataan bahwa tafsir al-Qur’an pada dasarnya merupakan fenomena kebudayaan manusia yang profan dan temporal dalam rangka menghadapi kehidupannya.

Hal di atas juga menegaskan bahwa tafsir al-Qur’an merupakan hasil dialektika antara manusia dengan realitas di satu pihak, dan dialognya dengan al-Qur’an di pihak lain. Proses dialektika itu sendiri merupakan konsekuensi logis dari eksistensi al-Qur’an sebagai *kalâm* Allah yang telah membumi dan menjelma ke dalam bentuk teks sehingga untuk memahami maksud dan tujuan pesan-pesan sucinya menuntut dilakukan “dialog” dengan teks (al-Qur’an) itu.[130] Dalam proses dialektika tersebut, interpretasi (yang dalam ilmu keislaman disamakan dengan istilah tafsir) merupakan salah satu mekanisme kebudayaan yang sangat penting dalam memproduksi pengetahuan, baik langsung maupun tidak langsung.[131]

Pandangan bahwa tafsir merupakan sebuah mekanisme kebudayaan, berarti tafsir al-Qur’an diposisikan sebagai sesuatu

128 Bassam Tibi, *Islam and the Cultural*, hlm. 59.

129 Fazlur Rahman, *Islam*, Second Edition (Chicago: University of Chicago Press, 1979), hlm. 41.

130 Komaruddin Hidayat, *Memahami Bahasa Agama: Sebuah Kajian Hermeneutik* (Jakarta: Paramadina, 1996), hlm. 137.

131 Lebih lanjut baca Nasr Hamid Abu Zaid, *Tekstualitas al-Qur’an*, hlm. 2.

yang khas insani. Hal ini sejalan dengan konsep kebudayaan yang isinya meliputi segala perbuatan manusia, termasuk di dalamnya agama.[132] Ketika agama dimasukkan ke dalam konsep kebudayaan, maka yang dimaksud adalah penafsiran terhadap kitab suci agama itu. Sebab, berbagai tingkah-laku keagamaan bukanlah diatur oleh ayat-ayat kitab suci secara mandiri, melainkan oleh interpretasi atas ayat-ayat kitab suci tersebut.[133] Pada saat manusia melakukan penafsiran terhadap agama, maka mereka dipengaruhi oleh lingkungan budaya-primordial yang telah melekat di dalam dirinya.[134] Dengan demikian, terjadi pertautan antara agama dan realitas budaya, dan ini dimungkinkan karena agama tidak berada dalam realitas hampa dan vakum. Mengingkari keterpautan agama dengan realitas budaya berarti mengingkari realitas agama itu sendiri yang selalu berhubungan dengan manusia dan yang pasti dilingkari oleh kebudayaannya.

F. Penutup

Dari pembahasan di atas dapat dipahami bahwa enkulturasi Islam dalam bahasa lokal (baca: Jawa) dalam perspektif tafsir al-Qur'an merupakan konsekuensi logis dari interaksi yang terjadi antara nilai-nilai ajaran Islam dan nilai-nilai budaya lokal yang artikulasinya menggunakan simbol-simbol bahasa. Hal tersebut juga berkaitan erat dengan keberadaan tafsir al-Qur'an sebagai wacana bahasa sekaligus fenomena kebudayaan. Kedua eksistensi tafsir al-Qur'an di atas tidak dapat dipisahkan, dan sebaliknya keduanya saling terkait dan berjalin berkelindan.

---

132 Cornelis Anthonie van Peursen, *Strategi Kebudayaan*, terj. Dick Hartoko (Yogyakarta: Kanisius, 1994), hlm. 11.

133 Heddy Shri Ahimsa Putra, "Suatu Refleksi Antropologis", J.W.M. Bakker, *Filsafat Kebudayaan*, hlm. 152. Bandingkan dengan Nasr Hamid Abu Zaid, *Tekstualitas*, hlm.1-2.

134 Jamhari Ma'ruf, "Pendekatan Antropologi", hlm. 1.

Berdasarkan pengertian bahwa kebudayaan adalah segala sesuatu yang dihasilkan atau yang diperbuat oleh manusia yang karenanya ia bersifat profan dan insani, maka al-Qur'an dalam aspek tertentu tidak dapat dipersamakan dengan kebudayaan. Al-Qur'an diyakini sebagai *kalâm* Allah swt. yang karenanya bersifat ilahi dan suci. Tetapi ketika al-Qur'an diturunkan kepada Nabi saw. dengan membawa misi utama sebagai petunjuk bagi seluruh umat manusia, sesungguhnya ia tidak dapat menghindar dari "campur tangan" manusia beserta kebudayaannya. Di sini al-Qur'an bukan lagi sebagai makna abstrak yang tidak terjamah oleh manusia, melainkan sebuah entitas yang begitu dekat dan lekat dengan manusia karena perwujudan dan keberadaannya merupakan bagian tak terpisahkan dari kehidupan manusia dan kebudayaannya. Salah satu bentuk "campur tangan" manusia terhadap al-Qur'an adalah dengan melakukan penafsiran terhadap ayat-ayatnya dengan menjadikan bahasa sebagai medium utamanya. Dalam konteks inilah tafsir al-Qur'an berbahasa Jawa kemudian menjadi sebuah entitas yang dapat menggambarkan hubungan enkulturatif antara nilai-nilai ajaran Islam (baca: al-Qur'an) dan nilai-nilai budaya Jawa, bertolak dari keberadaan Bahasa Jawa dalam fungsinya sebagai penentu makna yang bisa atau tidak bisa digunakan dalam situasi dan kondisi tertentu oleh masyarakat penggunanya.[]

Wallâhu a'lam bi al-shawâb.

MELACAK AKAR PLURALISME DALAM KEBUDAYAAN ISLAM

A. Pendahuluan

Dalam kehidupan kaum Muslimin, baik sosial maupun individual, Islam mempunyai peran yang sangat penting dan menentukan. Peran strategis Islam tersebut disebabkan eksistensinya sebagai sebuah agama yang memuat sistem ajaran dan sekaligus sistem nilai. Keduanya memiliki keterkaitan yang erat dan sulit dipisahkan, sebagaimana hubungan jasad dan ruh. Namun demikian, masing-masing dari kedua sistem tersebut memiliki karakteristik yang berbeda antara satu dan lainnya. Sistem ajaran Islam lebih menekankan pada aspek ritual yang bersifat legal-formal, sementara sistem nilai Islam memberi penekanan pada aspek moral-etis yang bersifat universal.

Sumber yang paling otoritatif mengenai sistem ajaran dan sistem nilai Islam tersebut, pertama-tama adalah al-Qur'an, kemudian sunnah Nabi. Dalam kaitannya dengan sumber yang pertama, Mutadha Muthahhari, sebagaimana ditulis Islah

Gusmian, menegaskan bahwa kajian Islam dengan begitu saja mengabaikan al-Qur'an merupakan suatu langkah yang tidak akan menemukan validitasnya secara memadai.[135]

Pandangan Muthahhari di atas tampaknya lebih disebabkan oleh eksistensi dan fungsi wahyu terakhir yang disampaikan kepada Nabi Muhammad Saw itu yang dalam keimanan Islam dipandang sebagai sumber petunjuk bagi umat manusia.[136] Pandangan ini pada dataran praksis membawa pengaruh yang sangat besar dalam pemikiran dan peradaban umat Islam. Sepanjang sejarah umat Islam, al-Qur'an menempati posisi sentral dalam seluruh aspek kehidupan mereka. Menurut Hasan Hanafi, sebagaimana dikutip Quraish Shihab, posisi sentral al-Qur'an itu bukan saja dalam perkembangan ilmu-ilmu keislaman, tetapi juga merupakan inspirator, pemandu dan pemadu gerakan-gerakan Islam sepanjang empat belas abad sejarah pergerakan umat ini.[137]

Tetapi perlu ditegaskan, bahwa hal tersebut tidak berarti al-Qur'an merupakan satu-satunya faktor yang menentukan dalam sejarah umat manusia. Sebab, teks apapun, termasuk al-Qur'an, tidak dapat membangun jalannya sejarah secara mandiri, melainkan melalui proses dialektika antara manusia dan realitas, di satu pihak, dengan teks al-Qur'an, di pihak lain.[138] Dengan kata lain, sejarah dan peradaban kaum Muslimin tidak dipengaruhi oleh al-Qur'an semata-mata, tetapi lebih ditentukan oleh hasil penafsiran terhadap kitab suci tersebut.

---

135 Islah Gusmian, *Khazanah Tafsir Indonesia: dari Hermenutika hingga Ideologi* (Jakarta: Teraju, 2003), hlm. 27.
136 Baca, misalnya, Qs. Al-Baqarah/2: 185.
137 Quraish Shihab, *Membumikan al-Qur'an*, cet. XI (Bandung: Mizan, 1995), hlm. 83.
138 Baca Islah Gusmian, *Khazanah Tafsir Indonesia*, hlm. 27. Bandingkan dengan Komaruddin Hidayat, *Memahami Bahasa Agama*, hlm. 137.

Tulisan ini tidak berpretansi membahas posisi sentral al-Qur'an (baca: tafsir al-Qur'an) dalam seluruh aspek kehidupan kaum Muslimin sepanjang sejarahnya yang sangat panjang itu. Sebaliknya, ia lebih diarahkan pada upaya mengkaji berbagai kemungkinan munculnya keragaman dalam konteks tafsir al-Qur'an, sehingga diharapkan dapat ditemukan akar-akar pluralisme dalam kebudayaan Islam; salah satu realitas kehidupan yang senantiasa dihadapi kaum Muslimin, dulu, sekarang dan akan datang.

B. Keragaman Tafsir al-Qur'an: Sebuah Pelusuran Awal

Dalam rangka pengamalan isi kandungan al-Qur'an, upaya penafsiran terhadap teks wahyu itu bukan hanya perlu, melainkan harus dilakukan. Sebab, pesan-pesan yang terkandung didalamnya yang diyakini mutlak benar itu tidak dapat ditangkap dengan mudah, sebelum dilakukan analisis yang tajam dan mendalam.

Meskipun al-Qur'an dalam perwujudannya menggunakan bahasa manusia (dalam hal ini Bahasa Arab) sebagai wahana penyampaiannya, tidak berarti makna pesan-pesan suci Tuhan yang terkandung didalamnya dapat ditangkap dengan mudah. Kesulitan pertama dalam menangkap makna kandungan al-Qur'an itu lebih disebabkan adanya pergeseran wacana al-Qur'an dari bahasa lisan --sebagaimana ditunjukkan oleh definisinya: sebagai *kalâm* Tuhan,[139]-- menjadi bahasa tulis. Dalam konteks semiotika Saussurean, tulisan adalah sebuah konsep yang menjembatani

---

139 Al-Qur'an didefinisikan sebagai "Kalâm Allah Swt. yang merupakan mu'jizat yang diwahyukan kepada Nabi Muhammad saw. dan yang ditulis di dalam mushaf dan diriwayatkan secara *mutawâtir* serta membacanya dianggap sebagai ibadah". Baca Al-Sâlih, *Mabâhith fi 'Ulûm al-Qur'ân*, 21; Muhammad 'Alî al-Sâbûnî, *al-Tibyân fî 'Ulûm al-Qur'an* (Beirut: 'Ã lam al-Kutub, tt.), 8; Mannâ' al-Qattân, *Mabâhith fî 'Ulûm al-Qur'an* (tt.: Manshûrât al-'Asr al-Hadîth, tt.), 21.

antara bahasa yang terlembagakan secara obyektif dengan wicara yang dipakai seseorang secara subyektif.[140] Dengan demikian, tulisan merupakan sistem tanda (*sign*) yang menunjuk kepada makna sebagaimana dikehendaki oleh pembicara (*mutakallim*) dan dapat dipahami dalam sistem bahasa. Untuk menemukan makna itulah perlunya dilakukan analisis secara mendalam, baik menyangkut aspek material maupun aspek konseptualnya dari sistem tanda tersebut.[141] Dengan kata lain, sebuah tanda akan memiliki makna setelah melalui proses pemaknaan terhadap tanda itu. Dengan demikian, dalam konteks al-Qur'an, pengamalan pesan-pesan suci yang dikandungnya hanya dapat dilakukan setelah terlebih dahulu dilakukan pemaknaan terhadapnya melalui proses penafsiran.

Secara etimologis, kata *tafsîr* berasal dari bahasa Arab, yaitu *al-fasr y*ang berarti menyingkap sesuatu yang tertutup. Sedangkan kata *tafsîr* sendiri berarti menjelaskan makna yang dikehendaki oleh kata yang sulit.[142] Mannâ' al-Qattân menambahkan, bahwa kata *tafsîr* merupakan bentuk "*taf'îl"* dari kata *al-fasr* yang berarti penjelasan, penyingkapan serta penampakan makna-makna yang dapat dipahami dengan akal (*al-ma'qûl*).[143] Sedangkan secara terminologis, al-Zarqânî mendefinisikan tafsîr sebagai "ilmu yang membahas tentang al-Qur'ân al-Karîm dari sisi *dalâlah* (petunjuk-petunjuknya) sebagaimana yang dikehendaki oleh Allah Swt. menurut batas kemampuan manusia".[144]

Beberapa definisi di atas menunjukkan, bahwa tafsir pada

---

140 Baca ST. Sunardi, *Semiotika Negativa* (Yogyakarta: Kanal, 2002), hlm. 16.
141 *Ibid.*, hlm. 48.
142 Ibn al-Manzûr, *Lisân al-'Arab*, 317.
143 Lihat al-Qattân, *Mabâhith fi 'Ulûm al-Qur'ân*, 323.
144 Al-Zarqânî, *Manâhil al-'Irfân fi 'Ulûm al-Qur'ân,* Jilid II (Beirut: Dâr al-Fikr, tt.), 3.

dasarnya merupakan usaha manusia untuk memahami teks al-Qur'an berdasarkan batas-batas kemampuan yang dimiliki. Dengan kata lain, tafsir merupakan usaha yang besifat manusiawi, sehingga ia terikat dan terpengaruh oleh faktor-faktor yang juga bersifat manusiawi, bahkan alami. Faktor-faktor itu, misalnya, latar belakang pendidikan, keilmuan, motif penafsiran, tujuan penafsiran, kondisi sosio-budaya dan sosio-politik

Adanya keragaman faktor yang mempengaruhi kerja penafsiran tersebut pada gilirannya menyebabkan keragaman tafsir al-Qur'an. Dalam perwujudannya, keragaman itu biasanya berhubungan dengan bentuk, metode, corak dan pendekatannya. Misalnya, dari sisi bentuk, dikenal tiga macam tafsir: yaitu *ma'tsûr*, *isyâri* dan *ra'yu*, dari sisi metode, terdapat empat macam tafsir: yaitu *tahlîlî* (analisis), *ijmâli* (global), *muqâron* (komparatif) dan *mawdlû'i* (tematik), sedangkan dari sisi corak dapat ditemukan berbagai macam tafsir, seperti tasawuf, fiqh, falsafi, kalam (teologis), ilmiah dan sastra.[145]

Masing-masing bentuk, metode dan corak tafsir tersebut memiliki karakteristik, keistimewaan dan kedalaman pembahasan yang berbeda-beda antara satu dengan lainnya. Hal ini, di samping karena perbedaan batas kemampuan yang dimiliki seorang *mufassir*, sebagaimana disebutkan di atas, juga disebabkan adanya kemungkinan mengkombinasikan antara bentuk, metode dan corak tafsir itu sendiri.[146] Misalnya, bentuk tafsir *ma'tsûr* dalam prakteknya dapat digabung dengan metode *tahlîlî* dan pendekatan

---

145 Lihat dan bandingkan dengan Nashruddin Baidan, *Rekonstruksi Ilmu Tafsir* (Yogyakarta: Dana Bhakti Prima Yasa, 2000); juga 'Ali Hasan al-'Aridl, *Sejarah dan Metodologi Tafsir*, ter. Ahmad Akrom (Jakarta: RajaGrafindo Persada, 1994).

146 Baidan, *Rekonstruksi ......*, hlm. ?

tasawuf, atau dengan metode *mawdlû'i* dan pendekatan ilmiah, atau dengan metode *tahlîlî* dengan pendekatan sastra, dan sebagainya. Pendeknya, semua bentuk, metode dan corak serta pendekatan tafsir tersebut dapat dipersandingkan antara yang satu dengan lainnya, sesuai dengan keinginan *mufassir*. Di samping itu masih banyak lagi 'varian-varian'[147] tafsir al-Qur'an yang muncul belakangan sebagai akibat perjumpaan tradisi tafsir al-Qur'an dengan tradisi keilmuan di luarnya, sehingga menambah keragaman tafsir al-Qur'an yang sudah ada. Varian-varian itu di samping berkaitan dengan hal-hal teknis, seperti bentuk dan teknik penyajian, serta gaya bahasa penulisan, juga berkaitan dengan kepentingan-kepentingan yang diusungnya, misalnya tafsir al-Qur'an mengenai kesetaraan gender, Hak Azasi Manusia (HAM), dan hubungan antar agama.[148]

Keragaman tafsir juga dapat terjadi karena kedalaman dan keluasan makna yang dikandung oleh teks al-Qur'an. Sebagaimana di atas telah disinggung, bahwa ketika wacana al-Qur'an bergeser dari bahasa lisan ke bahasa tulis dalam bentuk teks, hal pertama yang dapat dipastikan terjadi adalah 'reduksi makna'. Ini dapat dipahami karena bahasa tulis pada dasarnya memiliki

---

147 Istilah 'varian' ini sering dipergunakan dalam kajian antropologi dalam hubungannya dengan unsur-unsur kebudayaan. Penggunaan istilah ini untuk tafsir al-Qur'an didasarkan pada pendapat yang menyatakan bahwa kebudayaan meliputi segala perbuatan manusia, seperti cara ia menghayati kematian dan membuat upacara-upacara untuk menyambut peristiwa itu; kesenian, ilmu pengetahuan dan agama. Tafsir merupakan bagian dari agama. Baca C. A. Van PeurSen, *Strategi Kebudayaan*, terj. Dick Hartoko (Yogyakarta: Kanisius, 1976), hlm. 11; dan bandingkan dengan J.W.M. Bakker SJ., *Filsafat Kebudayaan Sebuah Pengantar* (Yogyakarta: Kanisius, 1992), hlm. 47.

148 Kajian cukup mendalam dan cerdas tentang 'varian-varian' tafsir al-Qur'an ini dapat dibaca, misalnya, dalam Islah Gusmian, *Khazanah Tafsir al-Qur'an: dari Hermeneutika hingga Ideologi* (Jakarta: Teraju, 2003).

keterbatasan-keterbatasan teknis dan filosofis tertentu ketika ia dipergunakan untuk mentranskripsikan bahasa lisan. Bahasa tulis tidak mampu merekam secara utuh berbagai faktor dan kondisi yang ikut membentuk sebuah wacana bahasa sebagaimana dalam bahasa lisan. Kenyataan ini pada gilirannya memungkinkan munculnya berbagai pemahaman dan penafsiran terhadap bahasa tulis tersebut. Mohammed Arkoun, sebagaimana ditulis Quraish Shihab, juga mengakui adanya kemungkinan ini. Ia mengatakan:

> "al-Qur'an memberikan kemungkinan arti yang tidak terbatas.... Kesan yang diberikannya mengenai pemikiran dan penjelasan berada pada tingkat wujud mutlak.... Dengan demikian, ayat-ayatnya selalu terbuka (untuk interpretasi baru), tidak pernah pasti dan tertutup dalam interpretasi tunggal".[149]

Hal lain yang juga dapat melahirkan keragaman dalam penafsiran al-Qur'an adalah perbedaan asumsi terhadap al-Qur'an itu sendiri. Asumsi bahwa al-Qur'an sebagai kitab petunjuk, sebagaimana pandangan Muhammad Abduh, akan menghasilkan penafsiran yang berbeda dengan asumsi bahwa al-Qur'an sebagai bagian dari fakta-fakta sosio-kultural, sebagaimana diyakini oleh Amin al-Khûli, misalnya.[150] Asumsi bahwa al-Qur'an sebagai kitab perintah dan larangan akan menghasilkan pemahaman yang berupa aturan-aturan, halal dan haram serta mubah dan sunnah. Begitu seterusnya. Jadi, pesan yang sama dapat dilihat dan dipahami secera berbeda oleh orang yang berbeda di tempat yang berbeda pula.[151]

149 M. Quraish Shihab, *Membumikan al-Qur'an* (Bandung: Mizan, 1995), hlm. 16.

150 Khairon Nahdiyyin, "Pengantar Penerjemah" dalam Amin al-Khûli & Nashr Hamid Abu Zayd, *Metode Tafsir Sastra* (Yogyakarta: Adab Press, 2004), hlm. vi-vii.

151 Machasin, "Tafsir Kesastraan atas al-Qur'an: Sebuah Kata Pengantar"

Berdasarkan pemikiran di atas dapat dipahami bahwa keragaman tafsir al-Qur'an sebagai proses dialektika antara *mufassir* dan lingkungannya dengan teks al-Qur'an adalah sebuah keniscayaan. Pertama, munculnya keragaman itu disebabkan oleh keragaman yang melekat pada subyek yang mengkajinya, yaitu *mufassir*, yang bersifat internal dan individual. Setiap *mufassir* pada dasarnya tidak hidup dalam kehampaan ruang dan waktu, tetapi berada dalam *epoch* dengan kompleksitas nilai dan permasalahannya sendiri. Berbagai nilai dan permasalahan dalam ruang dan waktu yang menyelimuti kehidupan *mufassir* tersebut, baik yang bersifat internal maupun eksternal, memiliki pengaruh yang sangat besar dan menentukan dalam kerja penafsiran. Oleh karena itu, dapat dipastikan tidak mungkin akan lahir tafsir al-Qur'an yang sama dan seragam, meskipun bentuk, metode dan pendekatan yang dipergunakannya sama. Lebih dari itu, perbedaaan daya tangkap mufassir atas pesan-pesan al-Qur'an, atau perbedaan asumsi tentang kitab suci terakhir tersebut, merupakan faktor lain yang juga dapat melahirkan keragaman tafsir al-Qur'an.

Kedua, keragaman tafsir al-Qur'an muncul karena tuntutan obyek yang dikaji, yaitu teks al-Qur'an. Sebagai "kalâm Tuhan yang telah membumi dan menjelma ke dalam bentuk teks",[152] pesan-pesan al-Qur'an hanya dapat ditangkap setelah dilakukan "dialog" dengan teks tersebut. Sebab, ia mengandung petunjuk dan rahasia-rahasia makna yang begitu luas dan kaya, yang di dalamnya Allah Swt. mempunyai tujuan dan sasaran. Tujuan dan sasaran dari pesan-pesan Allah Swt. dalam al-Qur'ân itu perlu digali dan dirumuskan, sehingga menjadi acuan praktis bagi kehidupan manusia. Pada dataran inilah keragaman tafsir al-

---

dalam *Ibid*., hlm. iii.

152 Komaruddin Hidayat, *Memahami Bahasa Agama*, hlm. 137.

Qur'an akan muncul, yakni adanya berbagai kemungkinan makna yang dapat ditangkap dari pesan-pesan yang dikandungnya itu.

C. Pluralisme Kebudayaan dalam Konteks Tafsir al-Qur'an

Sebagaimana dikemukakan para pakar, bahwa pluralisme tidak hanya berpijak pada pengakuan adanya keragaman semata-mata, tetapi lebih jauh dari itu bagaimana pengakuan atas keragaman tersebut mendasari munculnya kesadaran tentang kesatuan maksud dan tujuan (*unity of goal and aim*). Kesadaran baru itu menolak klaim kebenaran tunggal yang menganggap suatu paham sebagai yang paling benar dan paling otentik, sedangkan yang lain salah dan palsu.[153] Itulah sebabnya *issu* pluralisme kadang-kadang dipersandingkan dengan *issu* kesetaraan dan persamaan hak (*equality*).[154] Sebab, pada dataran praksis, pluralisme menghendaki lahirnya sikap dan pandangan yang bersifat toleran, egaliter, dan menganggap perbedaan sebagai sesuatu yang bersifat 'cangkang'.

Sikap dan pandangan seperti di atas sangat penting dalam konteks tafsir al-Qur'an. Hal ini, pertama-tama, didasarkan pada kenyatan, bahwa tafsir al-Qur'an dalam dirinya sendiri memiliki potensi munculnya keragaman yang disebabkan berbagai faktor --sebagaimana telah diuraikan di atas--, dan kedua, menyangkut kenisbian kualitas kebenaran yang dihasilkannya. Dua hal tersebut merupakan faktor determinan dalam wacana pluralisme, karena kesadaran tentang keduanya menjadi prasyarat bagi

---

153 Ulasan panjang lebar mengenai masalah ini dapat dibaca, misalnya, dalam John Hick, *God Has Many Names* (Philadelphia: The Westminster Press, 1980), hlm. 88-115.

154 Baca, misalnya, Azyumardi Azra, "Exploring Issues of Equality and Plurality: Inter-Religious Relations", makalah disampaikan dalam *International Workshop and Public Forum on Equality and Plurality*, Yogyakarta, 15-17 Juni 2004.

pengembangan paham kemajemukan itu.

Kenisbian tafsir al-Qur'an tampak pada hakekat tafsir itu sendiri. Secara ontologis, tafsîr merupakan "realitas" yang keberadaannya sangat bergantung kepada keberadaan "realitas lain" yang ditafsirkan, yakni al-Qur'ân. Dalam hal ini dapat dikatakan bahwa keberadaan tafsîr bersifat sekunder, sedangkan keberadaan al-Qur'ân bersifat primer. Keberadaan tafsîr tidak identik dengan keberadaan al-Qur'ân, obyek yang ditafsirkan. Demikian pula kualitas kebenaran tafsîr, tidak sama dengan kualitas kebenaran yang dimiliki oleh al-Qur'ân, kecuali terdapat kondisi atau alasan tertentu yang dapat mensejajarkan keduanya.[155] Oleh karena itu, klaim kebenaran tunggal atas suatu tafsir al-Qur'an dan pengamalannya, di samping tidak dibenarkan atas dasar keragamannya, juga bertentangan dengan dasar ontologisnya sebagai 'realitas kedua' yang kebenarannya bersifat nisbi. Selain itu, kata 'tafsir' itu sendiri, yang diantaranya berarti "menyingkap" dan "menjelaskan", pada dirinya sendiri sesungguhnya juga memberi kesan adanya ketidakpastian dan kenisbian subyektif tertentu.

---

155 Pengecualian di atas berlaku ketika penafsiran terhadap al-Qur'ân tersebut dilakukan oleh Muhammad saw. Sebab, sebagai "guru pertama", meminjam istilah Thabathaba'i, yang mengajarkan al-Qur'ân, menjelaskan maksudnya, dan menerangkan ungkapan-ungkapannya yang sulit (Qs.. al-Nahl/16: 44 dan al-Jum'ah/62: 2), Muhammad saw. dinyatakan oleh Allah Swt. tidak akan menetapkan sesuatu kecuali dalam bimbingan Yang Maha Benar (Qs. al-Najm/53: 3-4). Lebih dari itu, seandainya ditemukan pada diri Muhammad saw. suatu sikap atau ucapan yang dinilai "kurang tepat", maka Allah Swt. akan segera memberikan teguran-teguran (baca misalnya Qs. al-Tawbah/9: 42; Ali 'Imrân/3: 128; 'Abasa/80: 1-5; dsb). Hal ini sekaligus menunjukkan bahwa Muhammad saw. bersifat *ma'sûm* (terpelihara dari melakukan kesalahan dan dosa). Dengan demikian dapat dipahami, bahwa kebenaran penafsiran Muhammad saw. disejajarkan dengan al-Qur'ân, lebih karena adanya jaminan langsung dari Allah Swt.

Lebih-lebih jika dipahami bahwa tafsir --sebagai proses kerja akal-- merupakan aktivitas budaya sekaligus sebagai salah satu wujud kebudayaan,[156] dan perwujudannya bersifat subyektif.[157] Ia bersumber dari aspirasi fundamental yang ada pada manusia dan nilai-nilai batin yang dimilikinya.

Sebagai salah satu wujud kebudayaan, tafsir al-Qur'an, baik pada dataran ideologis maupun metodologis, memiliki tingkat relativitas tertentu yang berbeda antara satu dengan lainnya.[158] Demikian juga pada dataran praksis. Artinya, realisasi nilai-nilai yang digali dari al-Qur'an sebagai hasil penafsiran tidak dapat diberlakukan secara universal, tetapi terikat oleh keragamannya itu sendiri, di samping terikat oleh ruang dan waktu tertentu. Dalam konteks inilah keragaman tafsir al-Qur'an pada gilirannya menghasilkan keragaman kebudayaan (baca: pengamalan dan praktek nilai-nilai keagamaan).[159] Tentang masalah ini, terlalu banyak contoh untuk disebutkan. Kondisi umat Islam yang sampai sekarang terkotak-kotak dalam berbagai madzhab dan

---

156 Pemahaman ini didasarkan pada definisi tafsir secara etimologis yang menunjukkan bahwa tafsir adalah kerja akal; potensi dasar terpenting yang dimiliki manusia sebagai pembentuk kebudayaan [Baca Musa Asy'ari, *Manusia Pembentuk Kebudayaan dalam al-Qur'an* (Yogyakarta: LESFI, 1992), hlm. 105-6]. Sedangkan kebudayaan dikonsepsikan sebagai hasil cipta, rasa dan karsa manusia. Aktualisasi konsepsi ini hadir dalam tiga wujud budaya, yaitu gagasan, aktivitas, dan benda. Dalam konteks tafsir, ketiga wujud budaya tersebut menyatu dan saling berkaitan. Baca Koentjaraningrat, *Manusia dan Kebudayaan Indonesia* (Jakarta: Djambatan, 1975), hlm.83.

157 Pembahasan tentang masalah ini baca J.W.M. Bakker SJ., *Filsafat Kebudayaan Sebuah Pengantar,* cet. 5 (Yogyakarta: Kanisius, 1992), hlm. 37-8.

158 Uraian tentang relativisme kebudayaan dapat dibaca, misalnya, Suwardi Endraswara, *Metodologi Penelitian Kebudayaan* (Yogyakarta: Gadjah Mada University Press, 2003), hlm. 11-13.

159 Ini berdasarkan konsep bahwa kebudayaan meliputi segala perbuatan

golongan, baik teologi, tasawuf maupun fiqh, cukup menjadi bukti mengenai hal itu.

Namun ironisnya, berdasarkan catatan sejarah, tidak jarang keragaman dalam pengamalan dan praktek keagamaan kaum Muslimin tersebut menimbulkan ketegangan antara satu kelompok dengan kelompok lainnya. Bahkan, tidak jarang pula ketegangan itu berujung pada perselisihan dan perpecahan. Wacana umum yang berkembang dalam kondisi demikian adalah konsep "*minna*" (kelompok 'dalam') dan "*minhum*" (kelompok 'luar'). Masing-masing kelompok melakukan *psycho war* (perang saraf) dengan saling mengkafirkan satu sama lain. Paling tidak, kelompok yang mengklaim dirinya berada pada 'jalur yang benar' menganggap kelompok lain berada pada 'jalur yang salah', dan menyebutnya sebagai *ahl al-bid'ah*. Dalam hal ini, telah terjadi pengkavlingan surga yang dilakukan oleh satu kelompok sedemikian rupa, sehingga kelompok lain yang tidak sepaham dianggap tidak berhak mendapatkannya. Akibatnya, disharmoni dan in-toleransi tumbuh subur di masyarakat; suatu sikap yang tidak selaras dengan paham kemajemukan itu sendiri.

Kenyataan di atas menunjukkan, bahwa keragaman kebudayaan ternyata memiliki potensi besar munculnya ketidakharmonisan yang dapat menjurus ke arah perpecahan. Lebih lanjut dapat dipahami, bahwa tafsir al-Qur'an yang berpotensi melahirkan keragaman, baik pada dataran ideologis, metodologis maupun praksis, pada gilirannya berpotensi pula melahirkan ketidakharmonisan itu. Jika kenyataannya demikian,

---

manusia, seperti cara ia menghayati kematian dan membuat upacara-upacara untuk menyambut peristiwa itu; kesenian, ilmu pengetahuan dan agama. Baca Peursen, *Strategi Kebudayaan*, hlm. 11; baca juga Bakker SJ., *Filsafat Kebudayaan Sebuah Pengantar,* hlm. 47.

menjadi pertanyaan kemudian adalah: mengapa keragaman kebudayaan yang bersumber dari keragaman tafsir al-Qur'an berpotensi melahirkan ketidakharmonisan? Bagaimana strategi yang dapat dipergunakan untuk mengelola keragaman itu?

D. Menuju Teologi Kebudayaan Pluralistik: Perspektif Tafsir al-Qur'an

Sesungguhnya keragaman suatu masyarakat merupakan sebuah kewajaran. Dalam kenyataan, tidak ada suatu masyarakat pun yang benar-benar tunggal, tanpa ada unsur-unsur perbedaan di dalamnya. Yang diharapkan dari setiap warga masyarakat ialah menerima keragaman itu sebagaimana adanya, kemudian menumbuhkan sikap bersama yang sehat dalam rangka keragaman itu sendiri.

Di atas telah disinggung, bahwa keragaman tidak serta merta dapat melahirkan sikap positif, misalnya saling menghormati dan toleransi, jika tidak didukung oleh sikap terbuka untuk menerima perbedaan dalam keragaman itu. Ketegangan-ketegangan yang muncul sepanjang perjalanan sejarah umat Islam yang diakibatkan oleh keragaman kebudayaannya, dapat dipastikan berpangkal pada tidak adanya keterbukaan dalam suasana keragaman tersebut. Oleh karena itu, untuk menciptakan keharmonisan di tengah-tengah masyarakat yang beragam, hal pertama yang harus dikembangkan adalah keterbukaan (*openness*) dalam menghadapi perbedaan.

Untuk menumbuhkan keterbukaan barangkali tidak semudah membalikkan telapak tangan. Hal ini disebabkan kompleksitas permasalahan yang melingkupi munculnya keragaman itu sendiri. Perbedaan dalam keragaman tersebut tidak semata-mata muncul karena masalah pemahaman saja, tetapi sering secara tersamar

bercampur dengan unsur-unsur di luar masalah pemahaman itu. Dalam ungkapan Nurcholish Madjid, unsur-unsur luar itu dapat dirangkum dalam kata-kata "kepentingan tertanam" (*vested interest*), baik pribadi maupun kelompok, yang terbentuk oleh berbagai faktor: seperti sosiologis, politis, ekonomis, kesukuan, dan kedaerahan.[160] Hal tersebut keadaannya menjadi semakin rumit ketika emosi yang subyektif mendominasi keadaan, sehingga inti permasalahannya menjadi semakin kabur, bahkan tidak dapat dikenali. Dalam konteks ini, di samping keterbukaan, sangat perlu dilakukan instrospeksi, kajian diri dan kelompok secara jujur, dan usaha memahami akar persoalannya secara jernih.

Di atas telah disinggung, bahwa secara aksiomatis masalah interpretasi teks wahyu al-Qur'an dapat berpotensi melahirkan pengelompokan-pengelompokan di tubuh umat. Dengan kata lain, keragaman umat dalam berbagai kelompok dan golongan pada dasarnya merupakan ekspresi dari hasil interpretasi itu. Hal ini juga diakui oleh Muhammed Arkoun yang menyatakan, bahwa *history is the actual incarnation of the revelation as it interpreted by the 'ulama and preserved in the collective memory* (sejarah adalah jelmaan aktual wahyu sebagaimana ketika ia ditafsirkan oleh ulama dan dipelihara dalam memori kolektif).[161] Oleh karena itu, kesadaran keumatan yang lebih komprehensif, baik secara sosiologis, politis, ekonomis maupun kultural, tentang interpretasi teks al-Qur'an sangat diperlukan untuk memahami akar persoalannya secara jernih dan mendorong terjadinya

160 Nurcholish Madjid, *Islam Doktrin dan Peradaban: Sebuah Telaah Kritis tentang Masalah Keimanan, Kemanusiaan, dan Kemodernan* (Jakarta: Paramadina, 1995), hlm. 163.

161 Mouhamed Arkoun, "Rethinking Islam" dalam Charles Kurzman (ed.), *Islam Liberal: A Sourcebook* (New York: Oxford University Press, 1998), hlm. 220.

introspeksi. Dengan demikian diharapkan akan tumbuh kemampuan memahami adanya keragaman di tubuh umat dan dapat memberi penilaian secara proporsional dan seimbang, sehingga pada gilirannya melahirkan sikap yang lebih apresiatif, respek dan toleran..

Dalam wacana pemikiran tafsir al-Qur'an klasik, sudut pandang teologis menjadi acuan yang sering dipergunakan dalam interpretasi teks al-Qur'an dan berkembang luas di kalangan umat Islam. Tidak jelas kapan pandangan teologis ini mulai menghegemoni pemikiran kaum Muslimin. Yang pasti, cara pandang ini telah membuahkan eksklusifisme keberagamaan umat yang nuansanya masih terasa bahkan hingga sekarang. Pada kenyataannya, eksklusifisme itu sering dipicu oleh interpretasi terhadap teks wahyu, baik dalam perspektif teologis sempit (madzhab dalam Islam) maupun perspektif teologis yang lebih luas (Islam dalam konteks agama-agama). Sekedar contoh, nama-nama besar seperti Fakhruddin al-Razi (l. 544/583 H),[162] dari golongan Sunni, dan al-Zamakhsyari (467-538 H),[163] dari golongan Mu'tazilah, dan al-Thusi (385-460 H),[164] dari golongan Syi'ah adalah sebagian dari tokoh-tokoh mufassir yang turut mengembangkan eksklusifisme tersebut. Demikian juga al-Thabari (l. 224 H),[165] seorang pakar tafsir tertua yang banyak memberi inspirasi terhadap generasi mufassir berikutnya, termasuk al-Razi dan al-

162 Nama lengkapnya Imam Abu 'Abdullah Muhammad ibn 'Umar ibn al-Husain ibn al-Hasan ibn 'Ali. Karya tafsirnya diberi judul *Mafâtih al-Ghaib*.

163 Nama lengkapnya Imam Abu al-Qasim Mahmud ibn Muhammad ibn 'Umar al-Khawarizmi. Karya tafsirnya diberi judul *al-Kasysyâf 'an Haqâ'iq al-Tanzîl wa 'Uyûn al-Aqâwîl fî Wujûh al-Ta'wîl.*

164 Nama lengkapnya Abu Ja'far Muhammad ibn al-Hasan ibn 'Ali. Karya tafsirnya yang besar diberi judul *al-Tibyân al-Jamî' likulli 'Ulûm al-Qur'an*.

165 Nama lengkapnya Abu Ja'far Muhammad ibn Jarîr ibn Yazid ibn Katsîr ibn Ghalib. Karya tafsirnya diberi judul *Jamî' al-Bayân fî Tafsîr al-Qur'an.*

Zamakhsyari.

Dalam konteks eksklusifisme teologis sempit dapat dilihat, misalnya, dalam penafsiran al-Zamakhsyari terhadap ayat 105 surat Ali 'Imran, yang artinya: "*dan janganlah kamu menyerupai orang-orang yang bercerai-berai dan berselisih sesudah datang keterangan yang jelas kepada mereka*". Menurut al-Zamakhsyari, ayat tersebut merupakan kecaman terhadap kelompok-kelompok *Musyabbihah, Jabbariyah, Hasywiyah* dan kelompok yang tergolong Ahlu Sunnah lainnya,[166] di samping orang-orang Yahudi dan Nasrani.[167] Penafsiran ini secara jelas dimaksudkan untuk meneguhkan kebenaran keyakinan Mu'tazilah, sebuah aliran teologi yang terkenal rasional di mana al-Zamakhsyari sering dinisbatkan, dan menafikan kebenaran keyakinan lain di luarnya (Ahlu Sunnah).

Sedangkan eksklusifisme teologis yang agak luas ditunjukkan oleh al-Thabari ketika menafsirkan ayat 62 surat al-Baqarah.[168] Menurut al-Thabari, sebagaimana dikutip Alwi Syihab, jaminan Allah dalam ayat tersebut bersyaratkan tiga hal, yaitu beriman, percaya kepada hari akhir, dan berbuat baik. Syarat beriman mencakup beriman kepada Allah Swt dan Nabi Muhammad Saw, atau dengan kata lain mereka yang memeluk agama Islam.[169] Jelas

---

166 Muhammad Husain al-Dzahabi, *al-Tafsîr wa al-Mufassirûn*, Juz I (Beirut: Dâr al-Fikr, 1986), hlm. 465.

167 Baca al-Zamakhsyari, *al-Kasysyâf 'an Haqâ'iq al-Tanzîl wa 'Uyûn al-Aqâwîl fî Wujûh al-Ta'wîl*, Juz I (Beirut: Dâr al-Fikr, tt.), hlm. 319.

168 Yang artinya: "*Sesungguhnya orang-orang mukmin, orang-orang Yahudi, orang-orang Nasrani dan orang-orang Shabi'in, siapa saja di antara mereka yang benar-benar beriman kepada Allah, hari kemudian dan beramal saleh, mereka akan menerima pahala dari Tuhan mereka, tidak ada kekhawatiran terhadap mereka, dan tidak (pula) mereka bersedih hati*".

169 Alwi Syihab, *Islam Inklusif: Menuju Sikap Terbuka dalam Beragama* (Bandung: Mizan, 1997), hlm. 79.

sekali arah yang ingin dituju oleh penafsiran ini, yaitu berusaha meneguhkan kebenaran keimanan Islam, di satu pihak, dan berusaha menafikan kebenaran di luarnya, di pihak lain; suatu sikap eksklusif yang tidak sejalan dengan paham kemajemukan.

Dalam wacana tafsir modern ayat 62 surat al-Baqarah di atas dapat dimaknai secara lebih luas. Menurut Farid Esack, dalam ayat itu al-Qur'an mengakui keabsahan secara *de jure* semua agama wahyu. Alasannya, pertama, ia menerima keberadaan kehidupan religius komunitas lain yang semasa dengan kaum Muslim awal, menghormati hukum-hukum, norma-norma sosial, dan praktek keagamaan mereka; dan, kedua, ia menerima pandangan bahwa pemeluk setia agama-agama tersebut juga akan mendapatkan keselamatan.[170] Berbeda dengan penafsiran al-Thabari yang cenderung eksklusif, pemahaman Esack tersebut lebih akomodatif dan cenderung inklusif. Itulah sebabnya, mengacu pada ayat di atas, al-Qur'an dianggap memberikan dasar normatif yang tegas terhadap pluralisme agama.

Hal itu tidak berarti al-Qur'an mengakui secara langsung akan kebenaran semua agama dalam bentuknya yang nyata sehari-hari. Tetapi, ajaran tentang kemajemukan agama tersebut menandaskan pengertian dasar bahwa semua agama diberi kebebasan untuk hidup, dengan resiko yang akan ditanggung oleh para pengikut agama itu masing-masing, baik secara pribadi maupun secara kelompok.[171] Dengan pengertian lain, al-Qur'an memberi harapan kepada semua agama samawi, bahwa agama-agama itu –yang pada mulanya menganut prinsip yang sama tentang keharusan manusia berserah diri kepada Tuhan— dapat

---

170 Farid Esack, *al-Qur'an, Liberalisme, Pluralisme: Membebaskan yang Tertindas*, terj. Watung A. Budiman (Bandung: Mizan, 2000), hlm. 205.

171 Nurcholish Madjid, *Islam Doktrin dan Peradaban*, hlm. 184.

menemukan kebenaran asalnya, selama semuanya bertumpu pada “titik pertemuan” (*kalamah sawâ’*), yaitu *tawhid*.[172]

Prinsip *tawhid* merupakan pangkal kebenaran universal yang tunggal dan dimiliki oleh semua agama samawi, meskipun manifestasinya ada kemungkinan beragam. Atas dasar pandangan kebenaran universal ini, maka umat manusia pada mulanya juga dipandang sebagai umat yang tunggal, lebih karena mereka berpegang kepada kebenaran tunggal tersebut. Perselisihan sesama mereka terjadi, justru setelah penjelasan tentang kebenaran itu datang, dan mereka berusaha memahaminya sesuai dengan kemampuan dan keterbatasan mereka. Akibatnya, perbedaan penafsiran terhadap kebenaran tunggal itu tidak dapat dihindari, yang kemudian menajam setelah masuknya *vested interest* karena adanya nafsu persaingan.[173]

E. Penutup

Berdasarkan uraian di atas dapat dipahami, bahwa tafsir al-Qur’an merupakan proses dialektika yang memungkinkan munculnya keragaman, baik pada dataran ideologis, metodologis maupun praksis. Pada dataran praksis, tafsir memiliki potensi dengan wajah ganda yang bersifat meningkat. Di satu sisi, ia berpotensi melahirkan keragaman kebudayaan yang dapat menjadi dasar pengembangan paham kemajemukan, dan di sisi lain, berpotensi melahirkan ketidakharmonisan berdasarkan keragaman kebudayaan yang dilahirkannya. Oleh karena itu, untuk membangun hubungan yang harmonis perlu diupayakan

172 Secara harfiah *tawhîd* berarti “memahaesakan”, yakni memahaesakan Tuhan. Secara operasional berarti “tidak menyembah selain Allah dan tidak pula mempersekutukan-Nya”Baca Qs. Ali ‘Imran/3: 64.

173 Baca Qs. Yunus/10: 19. Uraian lebih lanjut baca Nurcholish Madjid, *Islam Doktrin dan Peradaban*, hlm. 178-183.

menumbuhkan sikap keterbukaan (*openness*) dan kedewaan dalam menghadapi perbedaan dalam keragaman itu.

Lebih dari itu, penafsiran terhadap teks al-Qur'an perlu dilakukan dengan mengesampingkan sikap eksklusif yang justru dapat memancing ketidakharmonisan. Sikap eksklusif itu biasanya muncul ketika tafsir al-Qur'an didekati dengan paradigma ideologis-teologis. Oleh karena itu, penafsiran yang mengedepankan sikap inklusif harus terus diupayakan. Untuk maksud tersebut, salah satu cara yang dapat ditempuh adalah dengan melakukan perubahan paradigma penafsiran al-Qur'an dari ideologis-teologis menuju sosiologis-antropologis. Dengan cara itu, dan disertai dengan nilai-nilai kejujuran, keadilan dan tanggung jawab moral, wacana pluralisme akan menemukan dasar normatifnya yang kokoh. [*Wallâhu a'lam bi al-shawâb*].

IMAN DAN ETIKA GLOBAL DALAM PERSPEKTIF AL-QUR'AN

A. Pendahuluan

Dewasa ini, perkembangan kehidupan dunia telah dan sedang berproses menuju suatu tatanan baru. Wacana utama yang diusungnya adalah "demokrasi". Hal ini karena demokrasi memberikan pancaran legitimasi pada kehidupan modern: hukum, undang-undang dan politik kelihatan absah ketika semua itu bersifat "demokratis".[174] Meskipun akhir-akhir ini banyak kritik disampaikan terhadap teori dan praktek demokrasi, tetapi paling tidak sampai saat ini belum ditemukan alternatif lain yang dapat menggantikan konsep yang telah berurat-akar dalam tradisi politik Barat itu. Paling jauh, alternatif pengganti ditawarkan banya bersifat pengembangan atas konsep yang telah ada tersebut.

174 David Held, *Demokrasi dan Tatanan Global:Dari Negara Modern hingga Pemerintahan Kosmopolitan*, terj. Damanhuri (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2004), hlm.3.

Salah satu tawaran itu, misalnya, dikemas dalam sebuah nalar demokratik yang bersifat universal.[175] Munculnya gagasan tentang demokrasi universal itu tampaknya diilhami oleh pertumbuhan yang cepat mengenai kesaling-terkaitan dan kesaling-hubungan yang kompleks antar negara dan masyakarat – yang disering disebut "globalisasi"-- beserta titik pertemuan antara kekuatan-kekuatan dan proses-proses nasional dan internasional.

Pada aras teoritis, demokrasi universal barangkali merupakan "resep" paling mujarab untuk menciptakan tatanan kehidupan global yang lebih baik. Tetapi dalam praktek, konsep tersebut bukanlah jaminan bagi terciptanya tatanan kehidupan global yang bermartabat. Pada tataran inilah diperlukan sebuah bangunan etika yang dapat menjadi rambu-rambu pelaksanaan demokrasi dalam tatanan global itu. Dengan kata lain, tatanan kehidupan global tidak hanya memerlukan nalar demokrasi universal, tetapi juga nalar etika universal (global) yang dapat mengantarkan jalannya demokrasi itu sendiri ke arah yang lebih manusiawi dan bermartabat. Pertanyaannya, nalar etika universal mana yang mampu mengatasi problem-problem global yang dihadapi umat manusia dewasa ini?

Bertolak dari pertanyaan di atas, tulisan ini hendak mengkaji etika universal dalam perspektif Islam. Kajian akan difokuskan pada konsep iman dalam al-Qur'an dengan menggunakan pendekatan semantis-hermeneutik.

B. Makna Iman dan Problematikanya

Kata *iman* merupakan bentuk kata benda abstrak (*mashdar*) dari kata kerja *âmana - yu'minu* yang berarti "percaya".[176] Dari

---

175 Lebih lanjut baca *Ibid.*, khususnya halaman 19-28.

176 Mahmud Yunus, *Kamus Arab-Indonesia* (Jakarta: Hidakarya Agung, 1989),

segi bahasa, *iman* diartikan sebagai pembenaran hati. Kata *iman* seakar dengan kata "*amân*" dan "*amânah*" yang berarti "keamanan / ketentraman", sebagai antonim dari "khawatir / takut".[177] Dari akar kata ini terbentuk sekian banyak kosa kata yang meskipun meskipun mempunyai arti berbeda-beda tetapi pada dasarnya bermuara kepada makna "tidak mengkhawatirkan/aman dan tentram".

Îmân dalam arti kepercayaan atau pembenaran dalam hati, meskipun seakar dengan kata *amn* dan *amânah* (aman / tentram), namun pada tahap awal tidak selalu menghasilkan keamanan/ ketentraman jiwa. Mengenai hal ini al-Qur'an memberikan isyarat, misalnya, dalam surat al-Nisa'/4 ayat 136, al-Nur ayat 62, dan al-Hujurat ayat 15. Hal serupa juga pernah dialami Nabi Ibrahim as. Ia mengungkapkan keadaan jiwanya itu dalam sebuah pertanyaan yang ditujukan kepada Allah: "*Tuhanku, perlihatkan kepadaku bagaimana Engkau menghidupkan orang mati?"* Kemudian Allah merespon pertanyaan Ibrahim as dengan bertanya: "*Apakah kamu belum percaya?"* Jawab Ibrahim as.: "*Aku telah meyakininya, akan tetapi agar hatiku tetap mantab* (*percaya*)".[178]

Berdasarkan keterangan ayat di atas dapat dipahami bahwa Nabi Ibrahim sesungguhnya telah beriman, tetapi belum mencapai tingkat yang menghasilkan ketenangan dan ketentraman jiwa. Itulah sebabnya Ibrahim mohon kepada Allah agar diperlihatkan kepadanya bagaimana Dia menghidupkan orang mati, sehingga hal itu menyebabkan hatinya tenang dan mantab. Ketenangan dan kemantaban hati dalam *îmân* yang dihasilkan melalui proses ini

---

hlm. 49. Lihat juga A. W. Munawwir, *Kamus al-Munawwir Arab-Indonesia*, cet. 25 edisi Terlengkap (Yogyakarta: Pustaka Progressif, 2002), hlm. 40-41.

177 Abu Hayyan, *al-Bahrul al-Muhîth*, Jilid. I (Mesir: Dâr al-Fikr, 1978), hlm. 38.

178 Baca Qs. Al-Baqarah/2: 260.

pada dasarnya merupakan tingkatan *îmân* lebih tinggi.

Sehubungan dengan tingkat-tingkat keimanan, al-Ghazali membaginya menjadi tiga tingkatan, yaitu:

1. *Îmân al-'Awâm*, yaitu kepercayaan yang didasarkan pada peniruan (*taqlîd*). Misalnya, mempercayai berita yang dibawa oleh pihak lain yang dikenal jujur dengan cara mendengarkan apa yang dikatakan, tidak berusaha berhubungan langsung dengan apa yang dikatakannya itu.
2. *Îmân al-Mutakallimîn*, yaitu kepercayaan melalui pembuktian akal (*istidlal*). Misalnya, mempercayai bahwa seseorang berada di dalam ruangan tertentu, berdasarkan pikiran akan lewat suara (=ciri) yang tertangkap dari balik dinding.
3. *Îmân al-'Ârifîn*, yaitu kepercayaan melalui penyaksian (*musyâhadah*). Misalnya, mempercayai bahwa seseorang berada dalam ruang dengan cara memasuki ruangan dan menyaksikan sendiri sosok itu dengan penuh keyakinan bahwa sosok itu adalah si Fulan.

Berdasarkan pembagian *îmân* tersebut, pada *îmân* tingkat pertama, kekeliruan kemungkinan besar terjadi karena pengetahuannya didapat hanya lewat perantara tanpa mengamati sendiri obyeknya. Pada *îmân* tingkat kedua, kekeliruan masih bisa terjadi sekalipun kecil karena pengetahunnya mengandalkan penangkapan ciri sesuatu yang belum tentu benar. Pada *îmân* tingkat ketiga, tidak mungkin lagi terjadi kekeliruan karena penanggap mengamati sendiri secara langsung. Keadaan *îmân* yang demikian inilah yang telah dicapai Nabi Ibrahim setelah melalui proses persaksian, sebagaimana dikemukakan di atas.

Dalam perspektif al-Qur'an, *iman* bukan hanya sekedar percaya kepada Allah, sebab ia belum tentu bermakna *tawhîd*. Dengan kata lain, *îmân* masih mengandung kemungkinan percaya kepada yang lain sebagai saingan (*andad*) Allah dalam keilahian. Sementara *iman* yang berorientasi pada *tawhîd* merupakan bentuk pembebasan manusia dari belenggu paham syirk. Hal ini sebagaimana ditunjukkan oleh pernyataan dalam *syahadah* (persaksian) yang diungkapkan dalam bentuk *al-nafy wa al-itsbat* (negasi–konfirmasi). Kalimat *lâ ilâha* adalah bentuk *nafy* yang menegasikan segala sesembahan sebagai bentuk pembebasan total manusia dari segala belenggu, sedangkan kalimat *illallâh* adalah konfirmasi yang menegaskan bahwa segala tujuan dan orientasi hidup harus kembali kepada Allah. Dari sini dapat dipahami bahwa *iman* selain mengajarkan sikap percaya kepada Allah, ia juga mengajarkan bagaimana bersikap secara benar terhadap-Nya dan obyek-obyek lain selain Dia.[179]

Menurut Thabathaba'î, *iman* terhadap sesuatu berarti pengertian/pengetahuan yang benar tentang sesuatu tersebut disertai dengan kewajiban untuk mengamalkannya. Kalau *iman* belum mampu mewajibkan seseorang untuk mengamalkannya, berarti dia belum beriman walaupun ada pengertian/pengetahuan.[180] Dengan demikian, tekanan *iman* adalah amal. Oleh karena itu, *iman* kepada Allah mesti dibarengi sikap yang benar kepadanya dalam bentuk ibadah dan amal shaleh. Pemahaman ini sejalan dengan definisi verbal yang dijelaskan al-Qur'an mengenai "orang beriman yang sesungguhnya". Al-Qur'an menegaskan:[181]

---

179 Nurcholish Madjid, *Islam Doktrin dan Peradaban* (Jakarta: Paramadina, 1992), hlm. 75.

180 Muhammad Husain al-Thabathaba'i, *al-Mizan fî Tafsîr al-Qur'an*, Jilid. XVIII (Beirut: Muassasat al-A'lam li al-Mathbu'at, 1983), hlm. 158.

181 Qs. Al-Anfâl/8: 2-4.

إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ إِذَا ذُكِرَ اللَّهُ وَجِلَتْ قُلُوبُهُمْ وَإِذَا تُلِيَتْ عَلَيْهِمْ آيَاتُهُ زَادَتْهُمْ إِيمَانًا وَعَلَىٰ رَبِّهِمْ يَتَوَكَّلُونَ ﴿٢﴾ الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ ﴿٣﴾ أُولَٰئِكَ هُمُ الْمُؤْمِنُونَ حَقًّا ۚ لَهُمْ دَرَجَاتٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَمَغْفِرَةٌ وَرِزْقٌ كَرِيمٌ ﴿٤﴾

> "(2) *Sesungguhnya orang-orang yang beriman itu adalah mereka yang apabila disebut nama Allah gemetar hati mereka, dan apabila dibacakan kepada mereka ayat-ayat-Nya bertambahlah iman mereka* (*karenanya*) *dan kepada Tuhanlah mereka bertawakkal.* (3) (*yaitu*) *orang-orang yang mendirikan shalat dan yang menafkahkan sebagian dari rizki yang Kami kepada mereka.* (4) *Itulah orang-orang yang beriman dengan sebenar-benarnya. Mereka akan memperoleh beberapa derajat ketinggian di sisi Tuhannya dan ampunan serta rizki* (*ni'mat*) *yang mulia*".[182]

Definisi verbal tersebut menggambarkan orang yang beriman dalam pengertian yang benar sebagai orang yang benar-benar shalih, yang di dalam hatinya selalu disebutkan asma Allah, dan ini cukup untuk membangkitkan perasaan khidmat yang mendalam, serta orang yang keseluruhan hidupnya ditentukan oleh dorongan hatinya yang benar-benar mendalam. Keyakinan yang sungguh-sungguh akan menghasilkan motif yang paling kuat yang mendorong manusia untuk berbuat baik; jika tidak

182 Departemen Agama RI, *al-Qur'an dan Terjemahnya*, hlm. 260.

demikian maka keyakinan itu belum sungguh-sungguh. Sikap yang mendasar, seperti perasaan berdosa dan khidmat di hadapan Allah, patuh terhadap perintah Allah, rasa syukur terhadap nikmat Allah, semua unsur inilah yang memberikan ciri keimanan Islam yang tertinggi, yang harus diwujudkan dalam perbuatan baik (*amal shalih*).

Hubungan dasar antara keyakinan (baca: *iman*) dengan perbuatan baik (baca: *amal shalih*) telah menimbulkan polemik cukup serius dalam pemikiran teologi. Mayoritas ulama Mu'tazilah dan Khawarij berpendapat bahwa amal adalah rukun *iman*. Dengan kata lain, *iman* seseorang tidak dapat diterima tanpa amal. Alasannya, bahwa kalimat *innalladzîna âmanû* dalam firman Allah selalu diiringi kalimat *wa'amilushshâlihât*, atau kalimat lain yang semakna. Tetapi menurut ulama Ahlus *Sunnah*, amal bukan sebagai rukun *iman*. Sebab, jika amal termasuk rukun *iman*, berarti *iman* dan Islam merupakan satu kesatuan. Padahal, berdasarkan hadis Nabi Saw, *iman* dan Islam berlainan, di mana ketika Jibril bertanya tentang keduanya kepada Nabi Saw masing-masing dijawab berbeda.[183] Perbedaan keduanya dapat juga dianalisis dari dasar argumen tentang kesatuan keduanya. Bahwa kalimat *innalladzîna âmanû* yang selalu diikuti dengan kalimat *wa'amilushshâlihât* menurut analisa bahasa justru menunjukkan perbedaan. Sebab, *wau 'athaf* pada kalimat *wa'amilushshâlihât* pada dasarnya menunjukkan perbedaan antara *iman* dan amal.[184] Ini berarti *iman* bukan amal dan amal bukan *iman*.

---

183 Hadis tentang hal ini dapat dibaca, misalnya, dalam al-Nawawi, *Syarh Arba'în al-Nawawiyah.*

184 Achmad Mudlor, "*Iman* dan Taqwa dalam Perspektif Filsafat" dalam majalah *Tarbiyah* IAIN Sunan Ampel Malang No. 41, Januari-Maret 1996, hlm. 41.

C. Etika dan Moralitas Global dalam Îmân

Pembedaan antara etika dan moral di sini mengacu pada pendapat Frans Magnis Suseno. Menurutnya, etika adalah konsep-konsep filosofis mengenai tindakan moral, sedangkan moral adalah tindakan atau perilaku yang terkait dengan baik buruk, benar dan salah.[185] Jadi, etika lebih bersifat teoritis dan filosofis, sementara moral lebih bersifat praktis dan pragmatis. Berdasarkan pembedaan ini, maka *îmân* pada dasarnya mengandung etika, sekaligus moral yang bersifat global. Dengan kata lain, etika dan moralitas global dapat digali dari nilai-nilai universal *îmân*.

Etika global yang terkandung dalam *îmân* dapat digali dari makna teologisnya. *Îmân* yang berarti 'kepercayaan dalam hati kepada Tuhan', menurut Jamaluddin al-Afghani, dapat menumbuhkan keteguhan pendirian dalam menghadapi kesulitan dan bahaya. Keteguhan pendirian terebut meskipun merupakan pendirian yang bersifat individual, namun hal itu dapat menjadi kekuatan masyarakat suatu bangsa, bahkan lebih luas lagi, dunia.[186] Pemikiran al-Afghani ini sejalan dengan pandangan Plato, bahwa suatu bangsa tidak dapat menjadi kuat, kecuali bangsa itu percaya kepada Tuhan. Kepercayaan terhadap kekuatan alam atau 'sebab pertama', yang tidak berupa person, jarang sekali dapat berhasil memberikan ilham berupa harapan, pengabdian dan pengorbanan.

Manusia pada dasarnya 'buta' terhadap alam sekitar.

---

185 Dikutip dari Abdul Mustaqim, "Resensi: Kembali Kepada Moralitas Qur'ani di Era Modernitas" dalam *Jurnal Studi Ilmu-ilmu al-Qur'an dan Hadis* Vol. 3, No. I Juli 2002, hlm. 101.

186 Lihat Achmad Mudlor, "Iman dan Taqwa dalam Perspektif Filsafat" dalam majalah *Tarbiyah* IAIN Sunan Ampel Malang No. 41, Januari-Maret 1996, hlm. 41-42.

Reaksinya terhadap alam hanyalah sekedar coba-coba dan untung-untungan. Dalam menghadapi alam, ia menggunakan perasaan yang dipercayainya, yang boleh jadi berdasar pada dua hal: dugaan (pikiran) dan kebiasaan (pengalaman). Oleh karena itu, maka kepercayaan merupakan hal yang penting bagi manusia sebagai tongkat pembimbing dalam kehidupannya di dunia ini.

Kepercayaan pada hakekatnya merupakan nilai. Yaitu sesuatu yang diagungkan dan diperebutkan untuk dimiliki. Ada dua macam nilai: formal dan material. Nilai formal hanya ada dalam nama, tidak ada dalam wujud. Misalnya, atribut "presiden" yang dikenakan pada kepala negara. Sedangkan nilai material pada dasarnya ada dalam wujud, baik secara jasmani maupun rohani. Nilai material ada tujuh, berurutan dari bawah sebagai berikut: nilai hidup – nilai nimat – nilai guna – nilai intelek – nilai estetika – nilai etika – nilai religi.[187] Tiga nilai pertama merupakan nilai material jasmani, sedangkan empat nilai berikutnya adalah nilai material rohani.

Îmân atau kepercayaan adalah nilai religi, dan merupakan nilai utama yang dikejar setiap orang demi kehormatan pribadi. Menanggalkan kepercayaan berarti tidak menjaga kehormatan diri sendiri. Mengejar nilai hidup semata tanpa mengindahkan nilai lainnya, terutama nilai religi, berarti meletakkan diri pribadi setaraf dengan binatang. Hal ini diisyaratkan al-Qur'an dalam surat al-Tin ayat 4-6 (yang artinya): "*Sesungguhnya Kami menciptakan manusia dalam bentuk yang sebaik-baiknya. Kemudian Kami kembalikan dia ke tempat yang serendah-rendahnya. Kecuali orang-orang yang beriman dan beramal shaleh, maka bagi mereka pahala yang tiada putusnya*". Atas dasar itu, maka pandangan

187 Lebih lanjut baca Mudlor Ahmad, "Menelusuri Iman Manusia" dalam *Ibid.*, hlm. 47.

hidup tak ber-Tuhan adalah salah dan sesat.

Sebagai makhluk sosial, manusia tidak dapat hidup tanpa dukungan dan kerjasama dengan anggota masyarakat yang lain. Sementara kerjasama tidak akan langgeng, jika tidak ada aturan/hukum/undang-undang yang mengatur hubungan untuk mematuhi hak dan kewajiban masing-masing anggota masyarakat. Di pihak lain, aturan/hukum/undang-undang tidak dapat terealisasi tanpa mendapat dukungan kekuatan. Kekuasaan pemerintah hanya mampu mencegah pelanggaran yang nyata dan dapat dibuktikan. Sedangkan para penegak hukum sering kali dikuasai hawa nafsu dalam menjalankan tugasnya. Oleh karena itu, kekuatan yang mampu mengendalikan nilai dan norma hukum untuk menghadapi kejahatan dan kekejaman yang terselubung sangat diperlukan. Dalam kaitan inilah *îmân* dapat berperan sebagai kekuatan pengendali hawa nafsu untuk menegakkan nilai dan norma hukum tersebut.

Peran penting *îmân* dalam kehidupan manusia itu juga diakui oleh para filosof, seperti Max Scheler, Karl Yospers dan J. Kant.[188] Dalam kajian filsafat, manusia yang memiliki watak dasar egois sering melakukan permusuhan, perampasan hak, penindasan dan lain-lain. Namun *îmân* yang mengandung ajaran sosial dan susila mampu menumbuhan perdamaian dan kedamaian di tengah-tengah kehidupan yang saling bermusuhan. Sebab secara normatif, kekuatan *îmân* dapat malahirkan akhlak dan moral yang luhur dalam kehidupan manusia. Dengan *îmân* seseorang dapat berlaku jujur dan adil dalam segala situasi, berkata benar walaupun terasa berat, menegakkan kebenaran sekalipun berakibat merugikan diri sendiri dan keluarga, bersikap adil terhadap lawan sebagaimana

188 Lebih lanjut baca *Ibid*., hlm. 44.

ketika sedang berada di tengah-tengah kawan, dan lain-lain.

Îmân sebagai nilai religi tidak mempunyai makna tanpa adanya bukti. Pembuktian nilai *îmân* itu menjelma dalam perbuatan atau amal. Dengan demikian, nilai *îmân* itu hanya akan bermakna jika ia direalisasikan dalam praksis. Pada tataran inilah *îmân* dapat menjadi sumber moralitas global. Pemahaman ini didasarkan pada hubungan lekat antara *îmân*, di satu pihak, dan amal, di pihak lain. Bahwa, meskipun di atas telah dikemukakan perbedaan antara *iman* dan amal, namun hal itu tidak berarti keduanya terpisah secara diametral. Keduanya memiliki hubungan yang saling melengkapi dan menyempurnakan. *Iman* tanpa amal tidak akan sempurna, begitu juga amal tanpa *iman* tidak akan bernilai. Banyak sekali ayat-ayat al-Qur'an yang menjelaskan kelekatan hubungan keduanya. Gambaran mengenai hubungan antara *iman* dan amal itu dapat dibaca, misalnya, dalam surat al-Mukminun/23 ayat 1-11 dan surat al-Furqân/25 ayat 63-68; 72-74. Ayat-ayat tersebut menjelaskan karakteristik yang dapat diterima sebagai seorang beriman yang sebenar-benarnya, yang secara ringkas dapat dikatakan sebagai berikut: memiliki sikap dasar *hilm*; mencurahkan ibadah secara konstan; takut pada hari akhir; menunaikan zakat; menjauhi perbuatan keji yang dengan tegas dilarang, seperti politeisme, membunuh makhluk hidup tanpa alasan yang benar, berbuat zina, sumpah palsu dan omong kosong; dan memelihara janji dan amanat yang dipikulnya.

Kata *iman* yang memiliki hubungan lekat dengan amal tersebut dalam al-Qur'an sering kali dikontraskan dengan kata *kufr*. Akar kata *kufr* dalam al-Qur'an secara semantik memiliki makna ambigu. Kata tersebut dapat dipergunakan dengan dua makna dasar: "tidak bersyukur" dan "tidak percaya". Sejauh

penggunaannya dalam al-Qur'an, kedua makna dasar yang berbeda dari kata *kufr* itu dapat ditemukan.[189] *Îmân* dan *kufr* merupakan dua kategori yang membagi kualitas moral manusia. Dalam kaitan ini, perbedaan radikal antara *mu'min* (orang beriman) dan *kâfir* (orang tidak beriman) mengacu pada dua masalah penting: (1) yang mereka lakukan di dunia -- orang beriman hanya melakukan perbuatan baik (*'amal shâlih*), sementara orang yang tidak beriman menghabiskan hari-hari dalam hidupnya untuk menikmati kesenangan dunia; (2) yang mereka dapatkan di akherat – orang beriman akan memperoleh pahala surga, sementara orang kafir masuk ke dalam neraka.[190] Mengenai hal ini al-Qur'an menegaskan:

فَأَمَّا الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ فَهُمْ فِي رَوْضَةٍ يُحْبَرُونَ ﴿١٥﴾ وَأَمَّا الَّذِينَ كَفَرُوا وَكَذَّبُوا بِآيَاتِنَا وَلِقَاءِ الْآخِرَةِ فَأُولَٰئِكَ فِي الْعَذَابِ مُحْضَرُونَ ﴿١٦﴾

"*Adapun orang-orang yang beriman dan mengerjakan amal shalih, maka mereka di dalam taman* (*surga*) *bergembira. Adapun orang-orang yang kafir dan mendustakan ayat-ayat Kami* (*al-Qur'an*) *serta* (*mendustakan*) *menemui hari akhirat, maka mereka tetap berada di dalam siksaan* (*neraka*)".[191]

Dalam ayat yang lain, al-Qur'an membuat perbedaan mengenai jalan yang ditempuh oleh orang beriman dan orang kafir.

---

189 Baca Qs. Al-Baqarah/2: 28; Ali 'Imran/3: 70; al-An'am/6: 29-30; al-Ra'd/13: 5; al-Isra'/17: 89; dan Maryam/19: 30-32.

190 Toshihiko Izutsu, *Konsep-konsep Religius dalam al-Qur'an*, terj. Agus Fahri Husein, dkk. (Yogyakarta: Tiara Wacana, 1993), hlm. 225.

191 Qs. Al-Rum/30: 15-16. Terjemah Departemen Agama RI, *al-Qur'an .....*, hlm. 643.

ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ يُقَٰتِلُونَ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ ۖ وَٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ يُقَٰتِلُونَ فِى سَبِيلِ ٱلطَّٰغُوتِ ﴿٧٦﴾

"*Orang-orang yang beriman berperang di jalan Allah, dan orang-orang yang kafir berperang di jalan thaghut*".[192]

Secara lebih umum semua tindakan yang menunjuk pada *kufr* sebagai lawan dari *îmân* dapat disebut perbuatan *fisq*. Karena *îmân* berarti mengikuti petunjuk Allah dan dengan demikian melalui jalan yang benar, maka yang tidak demikian adalah *fâsiq*. Dengan alasan yang sama, 'melupakan Allah' adalah perbuatan *fisq*.

Lebih lanjut, *kufr* sebagai lawan *îmân* juga berkaitan dengan makna *fujur* – bentuk nominal dari *fajara*— yang menunjukkan kategori 'negatif' dalam konsep *mu'min*, sebagai lawan dari kategori 'positif' yang disebut dengan kata *barr*.[193] Di dalam al-Qur'an kadang-kadang kata *fajir* secara kasar merupakan sinonim dari kata *kufr*. Hal ini didasarkan pada makna yang mendasari kata *fajir*, yaitu "menyimpang". Oleh karena itu, kata ini secara metaforik berarti "meninggalkan jalan yang benar" dan kemudian "melakukan perilaku yang immoral". Dalam satu ayat al-Qur'an memberi penjelasan bahwa kata *fajara* tampaknya secara tepat melakukan pekerjaan yang biasanya ditunjuk oleh kata *kafara*: yang menunjukkan penolakan untuk percaya pada ajaran eskatologi mengenai kebangkitan (kiamat). Al-Qur'an menjelaskan:

---

192 Qs. Al-Nisa'/4: 76. Terjemah *Ibid.*
193 Izutsu, *Konsep-konsep ....*, hlm. 194-195.

أَيَحْسَبُ الْإِنْسَانُ أَلَّنْ نَجْمَعَ عِظَامَهُ ۝٣ بَلَىٰ قَادِرِينَ عَلَىٰ أَنْ نُسَوِّيَ بَنَانَهُ ۝٤ بَلْ يُرِيدُ الْإِنْسَانُ لِيَفْجُرَ أَمَامَهُ ۝٥ يَسْأَلُ أَيَّانَ يَوْمُ الْقِيَامَةِ ۝٦

"*Apakah manusia mengira, bahwa Kami tidak akan mengumpulkan* (*kembali*) *tulang belulangnya? Bukan demikian, sebenarnya Kami kuasa menyusun* (*kembali*) *jari-jemarinya dengan sempurna. Bahkan manusia itu hendak membuat maksiat terus-menerus. Ia bertanya: "Bilakah hari kiamat itu?".*[194]

Dalam ayat lain ditegaskan bahwa *fujur* secara formal dibedakan dengan *taqwa* yang berarti 'takut kepada Allah'.

وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا ۝٧ فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا ۝٨

"*Dan jiwa serta penyempurnaannya* (*ciptaannya*)*, maka Allah mengilhamkan kepada jiwa itu* (*jalan*) *kemaksiatan dan ketaqwaannya?".*[195]

Ayat ini menegaskan bahwa Allah, dalam menciptakan masing-masing diri manusia, mengilhamkan ke dalam jiwa yang shalih berupa *taqwa*, atau sebaliknya, *fujur*. Berdasarkan ayat tersebut, struktur semantik kata *fujur* banyak berkaitan dengan aspek *kufr* yang secara langsung berlawanan dengan 'takut kepada Allah' (*taqwa*).

D. Penutup

Berdasarkan uraian di atas dapat disimpulkan bahwa *îmân* dan etika memiliki hubungan yang sinergis. *Îmân* merupakan nilai

194 Qs. Al-Qiyamah/75: 3-6.
195 Qs. Al-Syams/91: 7-8.

religi yang dapat melahirkan etika, sekaligus moralitas global. Dalam pandangan al-Qur'an, *îmân* dapat manjadikan hidup manusia lebih bermartabat sesuai dengan nilai kemanusiaan yang dimiliki. Sebaliknya, tanpa *îmân* menjadikan hidup manusia tidak ubahnya seperti 'binatang',[196] atau lebih rendah dari itu. Hal tersebut disebabkan oleh peran penting *îmân* dalam kehidupan manusia, di mana ia dapat berperan sebagai kekuatan pengendali hawa nafsu untuk menegakkan nilai dan norma hukum. Tanpa *îmân*, manusia akan cenderung bertindak menuruti hawa nafsunya yang sering kali bertentangan dengan nilai dan norma yang berlaku.

Selain itu, *îmân* yang mengandung ajaran sosial dan susila mampu menumbuhan perdamaian dan kedamaian di tengah-tengah kehidupan yang saling bermusuhan. Sebab secara normatif, kekuatan *îmân* dapat malahirkan akhlak dan moral yang luhur dalam kehidupan manusia. Dengan *îmân* seseorang dapat berlaku jujur dan adil dalam segala situasi, berkata benar walaupun terasa berat, menegakkan kebenaran sekalipun berakibat merugikan diri sendiri dan keluarga, bersikap adil terhadap lawan sebagaimana ketika sedang berada di tengah-tengah kawan, dan lain-lain. Dalam konteks inilah *îmân* dapat dijadikan sebagai landasan teologis yang kokoh dalam membangun tata kehidupan bermasyarakat, berbangsa dan bernegara yang lebih bermartabat, baik di tingkat lokal, regional maupun global. [ ]

Wallâhu a'lam bi al-shawâb.

---

196 Dalam sebuah riwayat di sebutkan bahwa manusia adalah 'binatang yang dapat berbicara/berpikir (*al-insân <u>h</u>ayawân nâtiq*).

MUTIARA TERPENDAM DALAM KHAZANAH TAFSIR JAWA

A. Pendahuluan

Tafsir al-Qur'an merupakan sesuatu yang sangat penting bagi kehidupan umat Islam dan sejarahnya. Sebab, dengan prosedur-prosedur penafsiran terhadap al-Qur'an, mereka dapat mengembangkan suatu pandangan global terhadap dunia, sejarah, makna, dan takdir manusia. Dalam hal ini, semua norma hukum, etika, moral, politis dan intelektual dipetik dari bentuk-bentuk tekstual kitab suci itu melalui penafsiran. Kenyataan bahwa sejarah dan kebudayaan kaum Muslimin tidak dipengaruhi oleh al-Qur'an secara langsung, melainkan lebih ditentukan oleh hasil penafsiran (atau paling tidak hasil pembacaan) terhadap kitab suci,[197] semakin mempertegas pentingnya tafsir al-Qur'an itu.

197 * Dosen pada Jurusan Sejarah dan Kebudayaan Islam Fakultas Adab, sedang menempuh program doktor (S-3) di PPs UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta.

Dalam ungkapan Muhammed Arkoun, "*history is the actual incarnation of the revelation as it is interpreted by the 'ulama and preserved in the*

Upaya-upaya penafsiran tersebut dilakukan oleh komunitas-komunitas historis dalam lingkungan kebudayaan yang kongkret dan terus berubah, baik sosial, politik maupun kultural. Perubahan-perubahan yang terjadi pada realitas kehidupan manusia itu mau tidak mau harus diikuti oleh tafsir al-Qur'an agar pesan-pesan yang dikandungnya dapat membumi. Dalam konteks inilah adagium yang menyatakan bahwa „*al-Qur'ân shâlihun likulli zamân wa makân*" dapat menemukan makna barunya pada tataran praksis. Banyak faktor turut berpengaruh dalam proses penafsiran al-Qur'an tersebut terkait dengan penetapan makna mana yang dapat, atau tidak dapat, diberikan terhadap teks suci al-Qur'an. Ini berarti bahwa kegiatan penafsiran al-Qur'an akan selalu identik dengan dialektika berbagai nilai. Proses dialektika itu sendiri merupakan konsekuensi logis dari keberadaan al-Qur'an sebagai Kalam Allah yang telah membumi dan menjelma ke dalam bentuk teks, sehingga untuk memahami maksud dan tujuan pesan-pesan sucinya perlu dilakukan "dialog" dengan teks itu.[198]

Salah satu tafsir al-Qur'an yang lahir dari proses dialektika tersebut adalah *al-Huda Tafsir Qur'an Basa Jawi* (selanjutnya ditulis *Tafsir al-Huda*) yang disusun oleh Kolonel (purn.) Drs. H. Bakri Syahid. Sebagai karya tafsir yang lahir di tengah-tengah masyarakat Jawa, keberadaan *Tafsir al-Huda* tidak dapat dilepaskan dari pengaruh latar belakang budaya pengarangnya sebagai orang Jawa. Tetapi perlu dikemukakan bahwa tulisan ini tidak berpretensi

---

collective memory" (sejarah adalah jelmaan aktual wahyu sebagaimana ia ditafsirkan oleh ulama dan dipelihara dalam memori kolektif). Baca Muhamed Arkoun, "Rethinking Islam" dalam Charles Kurzman (ed.), *Islam Liberal: A Sourcebook* (New York: Oxford University Press, 1998), h. 220.

198 Komaruddin Hidayat, *Memahami Bahasa Agama: Sebuah Kajian Hermeneutik* (Jakarta: Paramadina, 1996), h. 137.

membahas lebih dalam tentang pengaruh budaya Jawa dalam *Tafsir al-Huda* tersebut. Sebaliknya, tulisan ini dimaksudkan sebagai upaya untuk mengenal lebih jauh keberadaan *Tafsir al-Huda* sebagai salah satu khazanah tafsir Jawa. Oleh karena itu, tulisan ini berusaha mengetengahkan karakteristik *Tafsîr al-Huda*, bentuk, metode, dan corak penafsirannya serta kelebihan dan kekurangannya, sehingga pada gilirannya dapat mengantar kepada penilaian pendapat yang ada di dalamnya, serta batas-batas kewajarannya untuk diikuti atau ditolak, dengan harapan kiranya hal-hal yang baik dapat lebih dipahami dan dimanfaatkan.

B. Biografi Singkat Kolonel (purn.) H. Bakri Syahid

Kolonel (purn.) Drs. H. Bakri Syahid lahir di kampung Suronatan, Kecamatan Ngampilan, Kotamadya Yogyakarta pada hari Senin Wage tanggal 16 Desember 1918 M. Pendidikan agama ia peroleh di Kweekschool Islam Muhammadiyah sampai lulus pada tahun 1935. Setelah itu ia sempat menjadi guru H. I. S. Muhammadiyah di Sepanjang, Surabaya, dan kemudian di Sekayu, Palembang hingga tahun 1942. Pada tahun 1957 mendapat tugas belajar di IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, dan tamat pada tanggal 16 Januari 1963. Selanjutnya, pada tahum 1964 ia mendapat tugas dari Jenderal A. Yani (almarhum) untuk melanjutkan pendidikan militer di Fort Hamilton, New York, Amerika Serikat.

Selama menjalani tugas sebagai militer, beberapa kali Bakri Syahid dipercaya untuk menduduki beberapa jabatan penting. Jabatan-jabatan yang pernah didudukinya itu antara lain: Komandan Kompi, Wartawan Perang No. 6-MBT, Kepala Staf Batalion STM-Yogyakarta, Kepala Pendidikan Pusat Rawatan Ruhani Islam Angkatan Darat, Wakil Kepala Pusroh Islam Angkatan Darat, dan Asisten Sekretaris Negara R.I. Sedangkan

jabatan di luar karir militer adalah sebagai Rektor IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta periode 1972-1976. Jabatan terakhir yang didudukinya adalah anggota Majelis Permusyawaratan Rakyat (MPR) R.I. dari fraksi ABRI (sekarang TNI), yang pelantikannya dilaksanakan pada tanggal 1 Oktober 1977. Sampai memasuki masa pensiun, pangkat kemiliteran yang berhasil diraih Bakri Syahid adalah Kolonel Infantri Angkatan Darat NRP. 15382.

Bakri Syahid termasuk salah seorang anggota militer yang memiliki kepedulian tinggi terhadap dunia akademik dan intelektual, serta sangat berbakat dan produktif di bidang tulis menulis. Bakatnya di bidang tulis menulis itu kemudian mendapat saluran yang tepat ketika ia menjabat sebagai Wartawan Perang. Hal tersebut paling tidak ditunjukkan oleh banyaknya karya tulis yang telah dihasilkannya. Beberapa karyanya itu ada yang ditulis sejak ia masih menjadi mahasiswa, dan ada pula yang ditulis setelah menduduki jabatan Rektor IAIN Sunan Kalijaga. Karya-karya yang ditulis ketika masih menjadi mahasiswa antara lain: Tata Negara R.I., Ilmu Jiwa Sosial, Kitab Fiqh, dan Kitab 'Aqaid. Sedangkan karya-karya yang dihasilkan setelah ia menjabat Rektor IAIN Sunan Kalijaga antara lain: Pertahanan Keamanan Nasional, Ilmu Kewiraan, dan Ideologi Negara Pancasila.[199] Adapun kitab *Tafsir al-Huda* yang sedang diteliti saat ini ditulis sejak ia menjabat Asisten Sekretaris Negara R.I. sampai menduduki jabatan Rektor IAIN. Semua karya tulis tersebut disebarluaskan oleh penerbit Bagus Arafah Yogyakarta.

C. Karakteristik *Tafsir al-Huda*

Tafsir al-Huda merupakan salah satu karya di bidang pengka-

199 Lihat, " Cacala Saking Penerbit Bagus Arafah" dalam Bakri Syahid, *al-Huda Tafsir Qur'an Basa Jawi* (Yogyakarta: Bagus Arafah, 1979), hlm. 9.

jian al-Qur'an yang menggunakan bahasa daerah (Jawa) sebagai media penyampai pesan-pesan sucinya. Menurut pengarangnya, *Tafsir al-Huda* mulai disusun pada tahun 1970 ketika ia masih bertugas sebagai karyawan ABRI (sekarang TNI) di Sekretaris Negara Republik Indonesia dalam Bidang Khusus, dan dilanjutkan selama menjabat Rektor IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta antara tahun 1972 sampai tahun 1976.[200] Rencana penyusunan tafsir tersebut bermula dari acara sarasehan yang dilaksanakan di Mekah dan Madinah. Banyak pihak yang terlibat dalam sarasehan yang bertempat di kediaman Syekh Abdulmanan itu, antara lain para kolega dari Suriname dan masyarakat Jawa yang merantau di Singapura, Muangthai, dan Philipina.[201] Dari sarasehan itu lahir kesadaran dan keprihatinan bersama terhadap kurangnya keberadaan tafsir al-Qur'an berbahasa Jawa dengan huruf Latin yang disertai tuntunan membaca al-Qur'an dalam huruf Latin pula dan keterangan penting secukupnya. Hal inilah yang menjadi motivasi cukup kuat bagi Bakri Syahid untuk menulis tafsir al-Qur'an berbahasa Jawa yang kemudian diberi nama *al-Huda Tafsir Qur'an Basa Jawi*.

Dalam khazanah kajian al-Qur'an di Indonesia, *Tafsir al-Huda* termasuk kelompok tafsir berbahasa daerah yang merupakan kelanjutan dari upaya-upaya penafsiran al-Qur'an yang telah dirintis sejak masa Abdul Rauf al-Singkili dari Aceh pada pertengahan abad ke-17 M.[202] Namun dalam khazanah tafsir

---

200 Bakri Syahid, "Purwaka" dalam *al-Huda Tafsir Qur'an Basa Jawi* (Yogyakarta: Bagus Arafah, 1979), hlm. 8.

201 *Ibid*.

202 Namun demikian karya Abdul Rauf ini dinilai lebih mirip sebagai karya terjemahan atas *Tafsir al-Baidhâwî*. Lihat M. Quraish Shihab, "Pengantar" dalam Taufiq Adnan Amal, *Rekonstruksi Sejarah al-Qur'an* (Jakarta: Pustaka Alvabet, 2005), hlm. VI. Upaya rintisan itu kemudian diikuti

berbahasa daerah *Tafsir al-Huda* tidak sepopuler karya tafsir sejenis pada masanya, misalnya *al-Ibrîz* (1960) karya K.H. Bisyri Musthafa dari Rembang Jawa Tengah atau dan *Tafsir al-Qur'an Suci Basa Jawi* (1969) karya R. Muhammad Adnan. Banyak faktor yang menyebabkan ketidakpopuleran *Tafsir al-Huda* tersebut, antara lain –yang utama-- adalah terbatasnya wilayah peredaran serta tidak adanya usaha untuk memperluas jangkauan transmisi dengan melakukan cetak ulang.[203] Meskipun demikian, keberadaan *Tafsir al-Huda* telah memberi warna lain dalam khazanah tafsir al-Qur'an. Hal ini bukan semata-mata karena bahasa daerah (Jawa) yang dipergunakannya, melainkan format penyusunannya yang menyertakan transliterasi al-Qur'an dalam huruf latin dan corak penafsirannya yang berbeda dengan karya tafsir sejenis lainnya, termasuk dua karya tafsir di atas. Karena itu wajar jika *Tafsir al-Huda* cukup diminati oleh masyarakat awam yang ingin membaca al-Qur'an sekaligus memahami isi kandungannya.

Tafsir al-Huda diterbitkan pertama kali pada tahun 1979 M oleh penerbit Bagus Arafah Yogyakarta. Penerbitan tafsir ini mendapat respon positif dari berbagai kalangan masyarakat. Tidak kurang menteri agama, ketika itu H. Alamsyah Ratu Perwiranegara, dan Majlis Ulama Daerah Istimewa Yogyakarta yang disesepuhi oleh BPH. H. Prabuningrat, memberi kata sambutan dalam terbitan pertama tersebut. Mereka menyambut baik atas terbitnya *Tafsir al-*

---

generasi berikutnya, antara lain Kyai Muhammad Nawawi dari Banten dengan karyanya *Tafsir al-Munir* (1882-an M), Kyai Muhammad Saleh Darat dari Semarang dengan karyanya *Tafsir Basa Jawi* dalam huruf Arab (1892-an M), dan Kyai Bagus 'Arafah dari Solo dengan karyanya *Tafsir Jalalen Basa Jawi Alus* dalam huruf Arab (1913 M). Periksa Mohammad Adnan, "Bebuka" dalam *al-Qur'an al-Karim Tafsir Qur'an Suci Basa Jawi* (Bandung: al-Ma'arif, 1987), hlm. 7.

203 Wawancara dengan W. Supriyatna, pemilik toko buku al-Hikmah Jl. KHA. Dahlan No. 26 Yogyakarta, pada tanggal 10 Januari 2006.

Huda yang menggunakan bahasa daerah (Jawa) sebagai medianya yang saat itu karya serupa dinilai masih langka.

Dalam edisi pertama itu, *Tafsir al-Huda* dijilid dalam dua bentuk, yaitu *hardcover* warna biru dan sampul biasa warna hijau. Di sampul luar bagian atas terdapat tulisan "al-Huda Tafsir Qur'an Basa Jawi" dalam huruf Latin, di bagian tengah terdapat tulisan "al-Huda" dalam huruf Arab berbentuk lingkaran, dan di bawahnya berturut-turut terdapat nama pengarang dan nama penerbit. Sedangkan di halaman judul, posisi tulisan "al-Huda" dalam huruf Arab diganti dengan tulisan *Sarana tuntunan maos ejaan sastra Latin sarta keterangan sawatawis ingkang wigatos murakabi* (disertai cara membaca dalam huruf Latin serta keterangan singkat yang penting mencukupi), sementara nama penerbit tidak dicantumkan. Di halaman berikutnya setelah surat tanda pengesahan dari Lajnah Pentashih Mushaf al-Qur'an terdapat tulisan Arab berbunyi *al-Huda fî Tafsîr al-Qur'an al-Karîm li Kolonel Doktorandus al-H̲aj Bakri Syahîd Mudîr li al-Jâmi'ah al-Islâmiyyah al-H̲ukûmiyyah li al-Indonesiyyah* (*sâbiqan*) *Yogyakarta-Indonesia bi Lughat al-Jâwah* (al-Huda tafsir al-Qur'an al-Karim oleh Kolonel Drs. H. Bakri Syahid mantan Rektor IAIN Yogyakarta-Indonesia dengan bahasa Jawa).

Tafsir al-Huda memuat seluruh ayat al-Qur'an dari 114 surat dalam 30 juz. Penyajiannya dilakukan secara urut menurut sistematika Mushaf Utsmani, yaitu dimulai dari surat al-Fatihah dan diakhiri dengan surat al-Nas. Pembahasan setiap surat al-Qur'an selalu diawali dengan mengemukakan ciri-ciri khusus surat meliputi: nama surat, nomor urut surat dalam Mushaf Utsmani, jumlah ayat, kelompok turunnya surat (Makkiyah / Madaniyyah), dan urut-urutan surat dalam proses turunnya.

Setelah itu kemudian dilanjutkan dengan penyajian materi utama yang terdiri dari empat hal, yaitu: *pertama,* teks ayat-ayat al-Qur'an dalam bahasa aslinya (Arab) ditulis di sisi kanan; *kedua,* transliterasi bacaan al-Qur'an dalam huruf Latin ditulis di bawah teks aslinya; *ketiga,* terjemah ayat-ayat al-Qur'an dalam bahasa Jawa ditulis di sisi kiri; dan *keempat,* keterangan dalam bahasa Jawa ditulis di bagian bawah sebagai catatan kaki.

Di setiap akhir pembahasan surat dikemukakan pokok-pokok hubungan antara kandungan surat yang baru saja dibahas dengan kandungan surat berikutnya yang akan dibahas. Terdapat beberapa istilah yang dipergunakan dalam pembahasan ini, dan kadang-kadang berbeda antara satu tempat dengan tempat yang lain. Istilah-istilah itu antara lain "interkorelasi", "*comparative-study of Qur'an*", "*comparative study*", "*intisarining sesambetan*", dan "*gegayutaning katerangan*". Meskipun istilah yang dipakai berbeda, tetapi maksud dan muatan materi dari beberapa istilah tersebut pada prinsipnya sama, yaitu penjelasan mengenai hubungan persesuaian antara kandungan surat yang satu dengan kandungan surat yang lain, baik sebelum maupun sesudahnya. Dalam konteks Ulumul Qur'an kajian tentang masalah ini disebut dengan *munâsabah* atau *munâsabat al-Qur'an*, yaitu *munâsabah* antar surat menyangkut materi kandungannya.[204]

Dalam menerjemahkan ayat-ayat al-Qur'an ke dalam bahasa

---

204 Dalam kaitan ini ada dua macam *munâsabah*, yaitu *munâsabah* antar ayat dan *munâsabah* antar surat. Khusus untuk yang disebut terakhir dibedakan menjadi tiga macam, yaitu (1) persesuaian antara dua surat dalam hal materi kandungannya; (2) persesuaian antara permulaan surat dengan penutupan surat sebelumnya; dan (3) persesuaian antara pembukaan dan akhiran dalam satu surat. Lebih lanjut baca Abdul Jalal, *Ulumul Qur'an*, peny. Ridlwan Nasir & Muhammad Zakki (Surabaya: Dunia Ilmu, 1998), 153-165.

Jawa, sumber rujukan utamanya adalah kitab *al-Qur'an dan Terjemahnya* yang dikeluarkan oleh Departemen Agama RI.[205] Meskipun demikian, hal itu tidak berarti materi terjemahan *Tafsir al-Huda* juga sama dengan kitab *al-Qur'an dan Terjemahnya*. Jika dikaji secara mendalam terdapat perbedaan yang sangat mencolok antara materi terjemahan keduanya, meskipun ayat al-Qur'an yang diterjemahkan sama. Hal ini dapat dilihat, misalnya, dalam terjemahan ayat 2 surat al-Baqarah/2 yang berbunyi:

ذَٰلِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ ۛ فِيهِ ۛ هُدًى لِلْمُتَّقِينَ ﴿٢﴾

Dalam kitab *al-Qur'an dan Terjemahnya* ayat di atas diterjemahkan demikian: *"Kitab (al-Qur'an) ini tidak ada keraguan padanya, petunjuk bagi mereka yang bertaqwa".*[206] Sedangkan dalam *Tafsir al-Huda* ayat tersebut diterjemahkan sebagai berikut: "*Kitab al-Qur'an iki, ing sajerone wus ora ana mamang maneh terang saka ngarsaning Allah, dadi pituduh tumrap wong kang padha taqwa ing Allah*" (Kitab al-Qur'an ini, di dalamnya sudah tidak ada keraguan lagi nyata datang dari sisi Allah, menjadi petunjuk bagi orang yang bertaqwa kepada Allah).[207] Kedua contoh terjemahan terhadap ayat yang sama tersebut menunjukkan dengan jelas perbedaan antara keduanya.

Dijadikannya kitab *al-Qur'an dan Terjemahnya* sebagai sumber rujukan utama pada dasarnya lebih bersifat teknis dari pada substansi. Artinya, meskipun barangkali ada beberapa meteri terjemahan yang mengacu kepada kitab tersebut, tetapi

---

205 *Ibid*. Menurut pengakuan pengarang, kitab tersebut merupakan hadiah dari mantan Menteri Agama RI. K.H. Muhammad Dahlan.

206 Departemen Agama RI, *al-Qur'an dan Terjemahnya* (Surabaya: Surya Cipta Aksara, tt.), hlm. 8.

207 Bakri Syahid, *al-Huda...*, hlm. 19.

pengaruhnya terhadap format penyusunan lebih menonjol. Beberapa hal yang telah disebutkan di muka mengenai format penulisan teks al-Qur'an dan terjemahnya serta keterangan dalam bentuk catatan kaki dapat menjadi bukti kesimpulan ini. Meskipun demikian, pengaruh kitab *al-Qur'an dan Terjemahnya* itu tidak bersifat total, melainkan terdapat pada bagian-bagian tertentu saja. Selebihnya, secara umum *Tafsir al-Huda* memiliki ciri khas tersendiri yang tidak dimiliki oleh kitab *al-Qur'an dan Terjemahnya*.

Perbedaan teknis yang paling menyolok antara kedua kitab tersebut adalah dicantumkannya transliterasi bacaan al-Qur'an dalam aksara Latin dalam *Tafsir al-Huda*, dan tidak dalam kitab *al-Qur'an dan Terjemahnya*. Hal ini pula yang kemudian dapat dikatakan sebagai ciri khas *Tafsir al-Huda*.

Dalam penulisan transliterasi teks Arab ke dalam aksara Latin, metode yang digunakan mengacu pada pedoman transliterasi yang dikeluarkan oleh Departemen Agama RI. Transliterasi bacaan ayat-ayat al-Qur'an ditulis berdasarkan cara membacanya. Oleh karena itu, dalam kasus bacaan yang mengandung huruf-huruf yang dalam membacanya harus dilebur, maka huruf-huruf tersebut tidak ditulis. Misalnya, *alîf lâm* (ال) *syamsiyah* dan bacaan *idgham* dalam kalimat ملك الناس dan ومن يعمل مثقال ذرّة شرّا يره masing-masing ditulis *malikin naas* dan *wamay ya'mal mitsqaala dzarratin syarray yarah*. Menurut pengarangnya, transliterasi bacaan al-Qur'an dalam akasara Latin tersebut diperuntukkan bagi para pembaca yang belum lancar membaca al-Qur'an dalam tulisan Arab, sehingga dengan demikian mereka dapat membacanya dengan mudah dan lancar. Selain itu, adanya teks al-Qur'an dalam huruf Arab dan transliterasinya dalam huruf

Latin tersebut diharapkan dapat menjadi pedoman bagi para guru dan murid dalam kegiatan belajar mengajar dengan cara praktis.[208]

Meskipun secara umum teknis penyajian keterangan dalam *Tafsir al-Huda* sama dengan penyajian keterangan dalam kitab *al-Qur'an dan Terjemahnya*, tetapi dalam kitab yang disebut pertama terdapat beberapa kekhususan yang tidak ditemukan dalam kitab yang disebut kedua. Perbedaan itu tampak dalam penetapan ayat yang diberi keterangan dan substansi dari isi atau materi keterangannya. Keterangan dalam *Tafsir al-Huda* dapat dibedakan menjadi empat macam berdasarkan tanda yang dipergunakannya, yaitu angka (1, 2, 3, dst.), satu bintang (*), dua bintang (**), dan tiga bintang (***), sedangkan dalam kitab *al-Qur'an dan Terjemahnya* hanya satu macam, yaitu menggunakan angka saja. Dari keempat macam tanda tersebut yang paling banyak digunakan adalah angka, kemudian berturut-turut tiga bintang, satu bintang, dan dua bintang.

Penggunaan tanda-tanda itu barangkali dimaksudkan untuk membedakan isi atau materi keterangan yang disampaikan, meskipun kadang-kadang antara satu dengan lainnya tidak tampak jelas. Secara umum keempat macam keterangan itu dapat dijelaskan sebagai berikut: tanda angka (1, 2, 3, dst.) digunakan untuk keterangan yang berisi penjelasan tentang hal-hal yang bekaitan dengan kandungan ayat al-Qur'an, atau maksud dari suatu istilah khusus. Tanda satu bintang (*) digunakan untuk keterangan yang berisi penjelasan tentang suatu masalah yang dapat dirujuk pada "suplemen" berjudul "*Katarangan Sawatawis ingkang Wigatos Murakabi*" yang terdapat di bagian akhir *Tafsir al-Huda*, atau masalah lain yang bersifat umum. Tanda dua bintang

208 Bakri Syahid, *al-Huda...*, hlm. 14.

(**) digunakan untuk keterangan yang berisi penjelasan singkat tentang masalah yang bersifat khusus. Sedangkan tanda tiga bintang (***) digunakan untuk keterangan yang berisi penjelasan tentang *munâsabah* antar surat.

Tidak setiap ayat memuat hal-hal yang dianggap penting sehingga perlu diberi keterangan lebih lanjut. Dalam hal ini tidak dapat ditentukan kriteria apa yang menjadi dasar penetapan ayat-ayat yang diberi keterangan tersebut. Jadi, pertimbangan tentang ayat-ayat mana yang perlu diberi keterangan sepenuhnya ada di tangan pengarang. Demikian pula materi penjelasan yang diberikan, hampir dapat dipastikan semuanya didasarkan pada pengetahuan pengarang dan pemahamannya atas ayat-ayat tadi. Untuk mendukung pembahasan dalam keterangan ini, pengarang menggunakan beberapa sumber rujukan dari berbagai bidang ilmu, baik berupa buku maupun tulisan-tulisan lepas lainnya, tujuh di antaranya berasal dari buku-buku kesusastraan Jawa. [209]

Setelah pembahasan seluruh surat-surat al-Qur'an selesai kemudian ditutup dengan doa khatam al-Qur'an. Teknis penyajiannya sama dengan penyajian pembahasan sebelumnya, yaitu teks Arab di sisi kanan dilengkapi transliterasi Latin di bawahnya, sedangkan terjemahannya ada di sisi kiri. Hanya saja dalam penyajian doa ini tidak diberi keterangan dalam bentuk catatan kaki.

Pada bagian akhir *Tafsir al-Huda* diberi lampiran dengan judul

---

209 *Ibid*., hlm. 13. Ketujuh buku itu adalah: (1) *Kidoengan* karya Kanjeng Susuhunan Kalijaga, (2) *Serat Wedhatama* karya K.G.P.A.A. Mangkunegara IV, (3) *Serat Woelangreh* karya Kanjeng Susuhunan Paku Buwono IV, (4) *Kapoestakan Djawa* karya Poerbotjaroko dan Tardjan Hadidjaja, (5) *Kepercayaan Masyarakat Jawa* karya Romdlon, (6) *De Heiligen van Java* karya D.A. Rinkes, dan (7) *Pantheisme en Monisme* karya P.J. Zoetmulder S.J.

"*Katarangan Sawatawis ingkang Wigatos Murakabi*" (keterangan singkat yang penting mencukupi). Lampiran ini terdiri dari enam bab. Bab pertama membahas Kitab Suci al-Qur'an, berisi bahasan tentang: *tata krami maos Qur'an* (tata krama membaca al-Qur'an), definisi al-Qur'an, teknis *tumurunipun* al-Qur'an (teknis turunnya al-Qur'an), *rumeksa kamurnianipun* al-Qur'an (menjaga kemurnian al-Qur'an), riwayat *para Andika Nabi ing salebeting* al-Qur'an (riwayat para Nabi di dalam al-Qur'an), *mushhafusy syarîf saking* edisi Pakistan, dan *sujud tilawah*.

Bab kedua membahas Rukun Islam. Hal-hal yang dibahas dalam bab ini adalah: syahadat *kakalih*, Ibadah shalat, ibadah *shiyam*, ibadah zakat, dan ibadah haji. Dalam membahas ibadah shalat disertakan pula bahasan tentang *pratikelipun* shalat (tata cara pelaksanaan shalat) yang memuat bacaan-bacaan shalat dan terjemahannya. Untuk memudahkan pembaca mengikuti petunjuk pelaksanaannya, bacaan-bacaan tersebut dilengkapi dengan ilustrasi posisi gerakan yang sesuai berupa gambar seseorang yang sedang shalat.

Bab ketiga membahas Rukun Iman yang memuat bahasan tentang enam rukun iman. Pada bab keempat secara khusus dibahas tentang Syafa'at. Sementara pada bab kelima membahas tentang *Kabecikan* (*al-Birru*) yang berisi dua bahasan: *Filsafat Islam mawas gesang ing 'Alam Donya dumugi gesang langgeng ing Alam Akherat* dan *Nyinau lan nindakake Agami Islam*. Sedangkan bahasan tentang *Hayuning Bawana* ditempatkan pada bab keenam sebagai penutup.

D. Bentuk dan Metode *Tafsir al-Huda*.

Di atas telah dikemukakan bahwa materi utama dalam *Tafsir al-Huda* ada empat macam, yaitu: teks al-Qur'an, transliterasi

al-Qur'an, terjemahan, dan keterangan. Dari keempat hal itu yang dapat dikatakan sebagai pembahasan inti ada dua macam, yaitu terjemahan ayat-ayat al-Qur'an dan keterangan. Dalam kaitannya dengan yang pertama, *Tafsir al-Huda* tampaknya tidak menggunakan model terjemahan sebagaimana karakter dasar sebuah terjemahan, yaitu sekedar alih bahasa dari bahasa Arab ke bahasa Jawa. Sebaliknya, model terjemahan yang dilakukan dalam *Tafsir al-Huda* bersifat bebas, atau barangkali dapat dikelompokkan ke dalam jenis penerjemahan terlalu bebas.[210] Dalam hal ini seorang penerjemah secara bebas menambahkan atau mengurangi informasi dalam teks sumber. Dengan demikian, makna bahasa sumber, kenyataan latar historis dan budaya dalam teks sumber bukan sesuatu yang mengikat, sehingga dapat diubah.[211]

Model terjemah bebas tersebut dalam *Tafsir al-Huda*, misalnya, tampak dalam penerjemahan ayat 7 - 10 surat al-Waqi'ah/56, yang berbunyi:

وَكُنتُمْ أَزْوَاجًا ثَلَاثَةً ﴿٧﴾ فَأَصْحَابُ الْمَيْمَنَةِ مَآأَصْحَابُ الْمَيْمَنَةِ ﴿٨﴾ وَأَصْحَابُ الْمَشْئَمَةِ مَآأَصْحَابُ الْمَشْئَمَةِ ﴿٩﴾ وَالسَّابِقُونَ السَّابِقُونَ ﴿١٠﴾

Ayat-ayat al-Qur'an di atas dalam *Tafsir al-Huda* diterjemahkan sebagai berikut:

---

210 I Ketut Surajaya, „Penerjemahan Bahasa Jepang ke Bahasa Indonesia dalam Konteks Pemahaman Budaya", dalam *Meretas Ranah: Bahasa, Semiotika, dasn Budaya*, (peny.) Ida Sundari Husen & Rahayu Hidayat (Yogyakarta: Bentang, 2001), hlm. 266.

211 *Ibid.*

7. *Ing kono sira kabeh banjur dadi telung golongan:*
8. *Siji, golongan kang nampa cathetan ,amale nganggo tangan tengen, Muhammad! Sapa kang nampani nganggo tangan tengen mau?*
9. *Loro, golongan kang nampa cathetan ,amale nganggo tangan kiwa, Muhammad! Sapa kang nampa nganggo tangan kiwa iku?*
10. *Telu, wong kang padha bebalapan ,amal becik, lan padha rerikatan menyang Suwarga!.*[212]

Dalam terjemahan tersebut paling tidak ada tiga hal yang dapat dianggap sebagai „penambahan" atau „perubahan" informasi dalam teks sumber. *Pertama*, penyebutan angka-angka dalam huruf (*siji, loro,* dan *telu*). Penyebutan angka-angka itu barangkali didasarkan pada pemahaman bahwa ayat 8, 9, dan 10 merupakan perincian tiga golongan yang disebut pada ayat 7. Pemahaman ini sebenarnya tidak salah, tetapi penyebutan angka-angka dalam huruf tersebut pada dasarnya merupakan terjemah tambahan yang tidak ada dalam teks sumber. *Kedua*, terjemahan ayat 8 yang berbunyi: *golongan kang nampa cathetan ,amale nganggo tangan tengen*. Dalam terjemahan tersebut, kata-kata yang digarisbawahi pada dasarnya merupakan tambahan informasi yang tidak ada dalam teks sumber, dan merupakan terjemahan dari penafsiran terhadap ayat di atas,[213] yang dilakukan secara global (*ijmâlî*).[214]

212 Bakri Syahid, *al-Huda...*, hlm. 1093-94.

213 Penafsiran yang semakna dengan ini juga dilakukan oleh *mufassir* yang lain, misalnya Jalâl al-Dîn 'Abd al-Rahmân al-Suyûthî. Lebih lanjut periksa Jalâl al-Dîn 'Abd al-Rahmân al-Suyûthî (selanjutnya ditulis al-Suyûthî), *Tafsîr al-Qur'an al-'Adhîm*, Juz II (Surabaya: al-Hidayah, tt.), hlm. 443.

214 Penafsiran global (*ijmâli*) ialah menjelaskan ayat-ayat al-Qur'an secara ringkas tapi mencakup, dengan bahasa populer, mudah dimengerti, dan enak dibaca. Selain itu, penyajiannya tidak terlalu jauh dari gaya bahasa

Terjemahan lanjutan ayat yang sama, yaitu: مَآأَصْحَابُ الْمَيْمَنَة, *Muhammad! Sapa kang nampani nganggo tangan tengen mau?*, juga terdapat penambahan informasi dalam teks sumber, bahkan barangkali dapat dikatakan sebagai perubahan makna. Hal yang sama dapat dijumpai dalam terjemahan ayat 9. Dalam terjemahan kedua ayat tersebut, kata "Muhammad" merupakan tambahan informasi yang tidak ada dalam teks sumber. Selain itu, menurut kaidah tata bahasa Arab huruf *mâ* (ما) dalam kedua ayat di atas tidak dipergunakan untuk orang. Ia adalah kata benda infinit (*ism nakirah tâmmah*) yang berarti "sesuatu" (benda atau barang), atau dapat pula dipahami sebagai kata tanya, namun penggunaannya telah keluar dari maknanya yang asli dan berubah menjadi pernyataan kagum (*ta'ajjub*).[215] Itulah sebabnya dalam *Tafsîr al-Jalâlain* kalimat tersebut ditafsirkan sebagai bentuk pengagungan terhadap keadaan golongan kanan sebagai golongan yang masuk surga.[216] Dalam *al-Qur'an dan Terjemahnya* ayat tersebut diterjemahkan sebagai berikut: *Alangkah mulianya golongan kanan itu".*[217]

Ketiga, penambahan juga terjadi dalam terjemahan ayat 10 yang berbunyi: *wong kang padha bebalapan 'amal becik, lan padha rerikatan menyang Suwarga!*. Dalam terjemahan itu kata sambung

---

al-Qur'an sehingga pendengar dan pembacanya seakan-akan masih mendengar al-Qur'an padahal yang didengarnya adalah tafsirannya. Lihat Nashruddin Baidan, *Metodologi Penafsiran al-Qur'an* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1998), hlm. 13. Berdasarkan pengertian ini, maka terjemah ayat-ayat al-Qur'an dalam *Tafsir al-Huda* pada dasarnya dapat dikatakan sebagai "terjemah tafsir al-Qur'an".

215 Lihat Syeikh Mushthafa al-Ghulayani, *Jâmi' al-Durûs al-'Arabiyyah* (Beirut: Mantsûrât al-Maktabah al-'Ashriyyah, 1987), hlm. 67.

216 Al-Suyûthî, *Tafsîr al-Qur'an al-'Adhîm*, hlm. 443.

217 Departemen Agama RI, *al-Qur'an dan Terjemahnya* (Surabaya: Surya Cipta Aksara, tt.), hlm. 892.

"*lan*" pada dasarnya tidak ada acuannya dalam teks sumber, sehingga ia merupakan terjemahan tambahan dari pengarang yang bersifat *tafsîriyyah*. Dari terjemahan tersebut kemudian dapat dipahami bahwa ayat di atas terdiri dari dua kalimat yang berbeda. Kalimat وَالسَّابِقُونَ yang pertama mengacu pada *wong kang padha bebalapan ,amal becik*, sementara kalimat السَّابِقُونَ yang kedua mengacu pada *wong kang padha rerikatan menyang Suwarga!*. Menurut al-Suyûthî, dan juga beberapa *mufassir* yang lain, ayat 10 di atas pada dasarnya merupakan satu rangkaian kalimat, di mana kalimat pertama sebagai subyek (*mubtada'*), sedangkan kalimat kedua sebagai penegas (*ta'kîd*) atau predikat (*khabar*).[218]

Contoh lain dapat dijumpai dalam penerjemahan ayat 135 surat al-Shaffat/37 yang berbunyi:

إِلَّا عَجُوزًا فِي الْغَابِرِينَ ﴿١٣٥﴾

Ayat tersebut diterjemahkan demikian:

"*Kajaba wong wadon tuwa, bojone Luth kang dikatutake karo wong kang padha disiksa*".[219]

Pada kalimat yang digarisbawahi dalam terjemahan tersebut selain ada penambahan informasi berupa kalimat "...*kang dikatutake karo*...", juga ada perubahan makna yang dilakukan secara bebas berdasarkan penafsirannya terhadap ayat di atas. Perubahan itu berkaitan dengan penerjemahan kata الْغَابِرِين sebagai "*wong kang padha disiksa*". Secara etimologis, kata tersebut berarti

---

218 Baca Al-Suyûthî, *Tafsîr al-Qur'an al-'Adhîm*, hlm. 443; Maulana Muhammad Ali, *Qur'an Suci Jarwa Jawi dalah Tafsiripun*, terj. R. Ng. Minhajurrahman Djajasugita & M. Mufti Sharif. (Jakarta: Darul Kutubil Islamiyah, 2001), hlm. 1433.

219 Bakri Syahid, *al-Huda*..., hlm. 888.

"orang-orang yang tetap atau tersisa (tinggal)".[220] Oleh karena itu, penerjemahannya dengan "*wong kang padha disiksa*" (orang-orang yang disiksa) dapat dikatakan sebagai bentuk perubahan makna dari makna "tersurat " ke makna "tersirat", dan itu hanya dapat dilakukan oleh model penerjemahan bebas yang bersifat *tafsîriyyah*.

Model penerjemahan tersebut secara jelas juga tampak dalam terjemahan ayat 13 surat al-Ra'd/13 yang berbunyi:

وَيُسَبِّحُ الرَّعْدُ بِحَمْدِهِ وَالْمَلاَئِكَةُ مِنْ خِيفَتِهِ وَيُرْسِلُ الصَّوَاعِقَ فَيُصِيبُ بِهَا مَن يَشَآءُ وَهُمْ يُجَادِلُونَ فِي اللهِ وَهُوَ شَدِيدُ الْمِحَالِ ﴿١٣﴾

Terjemahannya:

> "*Lan Malaikat Ra'd* (*kang tinanggenah ngurusi gludhuk-mega*) *maha* (maka, penlt.) *nucekake marang Allah sarta memuji marang PanjenengaNe, lan para Malaikat liya-liyane uga padha nucekake lan memuji, jalaran padha wedi marang Allah. Lan Allah anglepasake bledheg kang nyamber kapatrapake marang wong kang dadi kaparenging karsaNe, lan wong-wong mau pinuju ambantah Agamaning Allah, dene Allah iku luwih banget panyiksaNe*".[221]

Dalam ayat tersebut kata *al-ra'd* diterjemahkan sebagai nama seorang Malaikat, yaitu "*Malaikat Ra'd* (*kang tinanggenah ngurusi gludhuk-mega*)..." (Malaikat Ra'd yang bertugas mengurus

---

220 Lihat A. W. Munawwir, *Kamus al-Munawwir Arab-Indonesia* (Surabaya: Pustaka Progressif, 2002), hlm. 995.

221 Bakri Syahid, *al-Huda...*, hlm. 446.

halilintar-mendung). Terjemahan ini terasa janggal jika mengacu pada pengertian etimologisnya yang berarti "guruh", sebagaimana pengertian yang sama dipergunakan untuk menerjemahkan nama surat ini, yaitu "*gludhug*" (guruh).[222] Tetapi hal itu sesungguhnya merupakan sesuatu yang wajar jika terjemahan tersebut didasarkan pada penafsiran terhadap kandungan maknanya, diantaranya adalah nama seorang malaikat. Penafsiran seperti ini juga dilakukan oleh al-Suyûthî.[223]

Beberapa contoh terjemahan di atas menunjukkan bahwa penerjemahan ayat-ayat al-Qur'an dalam *Tafsir al-Huda* dilakukan secara bebas sesuai dengan pemahaman pengarangnya terhadap ayat yang diterjemahkan. Dalam konteks Ulumul Qur'an, bentuk terjemah demikian dapat dikategorikan sebagai terjemah *tafsîriyyah.*[224] *Terjemah model ini yang terpenting adalah penyampaian makna-makna secara baik dan sempurna. Itu sebabnya terjemah tafsîriyyah* dapat diserupakan dengan tafsir, meskipun ia sendiri bukan tafsir dalam pengertian khusus.[225]

Berdasarkan definisi tafsir yang dikemukakan oleh para

---

222 *Ibid.*, hlm. 443.

223 Baca al-Suyûthî, *Tafsîr al-Qur'an al-'Adhîm*, hlm. 202.

224 Menurut jumhur ulama, bahasa al-Qur'an pada dasarnya tidak dapat diterjemahkan ke dalam bahasa lain, kecuali jika bersifat *tafsiriyyah*. Lebih dari itu, dalam konteks tafsir al-Qur'an ada pendapat yang mengatakan bahwa tafsir al-Qur'an pada dasarnya bermaksud mencari makna yang paling dekat, mudah dan kuat bagi lafadz al-Qur'an, dan ini hanya dapat dilakukan dalam bahasa yang sama dengan bahasa al-Qur'an, yaitu Arab. Oleh karena itu, jika pencarian makna tersebut dilakukan dalam bahasa yang berbeda, maka hal itu dikatakan sebagai terjemah tafsir al-Qur'an. Lihat Manna' al-Qaththân, *Mabâ<u>h</u>its fî 'Ulûm al-Qur'an* (tp.: Mansyûrât al-'Ashr al-<u>H</u>adîts, tt.), hlm. 316.

225 Bandingkan dengan Muhammad 'Abd al-'Azhim al-Zarqani (selanjutnya ditulis al-Zarqani), *Manâhil al-'Irfân fî 'Ulûm al-Qur'ân*, Juz II (Beirut: Dâr al-Fikr, tt.), hlm. 111.

ulama,[226] maka bagian *Tafsir al-Huda* yang dapat dikatakan sebagai "tafsir" dalam pengertian khusus adalah keterangan yang ditulis dalam bentuk catatan kaki. Hal ini dapat dipahami, karena keterangan tersebut berisi penjelasan mengenai makna ayat-ayat al-Qur'an serta hikmah yang terkandung di dalamnya. Kadang-kadang keterangan diberikan secara ringkas, namun tidak jarang pula diberikan dengan panjang lebar. Tidak setiap ayat al-Qur'an diberi keterangan. Makna dan hikmah kandungan al-Qur'an itu dikemukakan dengan bahasa yang sederhana dan lugas, sehingga mudah dicerna dan dipahami.

Penjelasan terhadap ayat-ayat al-Qur'an yang terdapat dalam keterangan tersebut sedikit sekali mengemukakan riwayat yang berkaitan dengan kandungan ayat yang sedang ditafsirkan, termasuk riwayat yang berhubungan dengan sebab turunnya (*asbâb al-nuzûl*). Jadi, penjelasan itu lebih banyak dilakukan dengan menggunakan penalaran (akal) dari pada menggunakan riwayat (*nash*), meskipun yang kedua tidak ditinggalkan sama sekali. Oleh karena itu, dalam konteks Ulumul Qur'an, *Tafsir al-Huda* dapat dimasukkan ke dalam kelompok tafsir yang menggunakan bentuk *al-ra'yi* (pemikiran). Tafsir yang menggunakan bentuk *al-ra'yi*, kedudukan riwayat tidak dominan. Fungsi riwayat hanya sebagai legitimasi bagi suatu penafsiran, bukan sebagai titik tolak atau subyek.[227] Sebaliknya, pemikiran atau penalaran akal yang dilakukan secara bebas lebih mendominasi tafsir *bi al-ra'yi*, dan itu dilakukan tidak bergantung pada ada tidaknya riwayat. Ini

---

226 Antara lain didefinisikan sebagai "ilmu yang menerangkan tentang Kitâb Allah yang diturunkan kepada nabi dan rasul-Nya, Muhammad saw., menjelaskan makna-maknanya, menggali hukum-hukum serta hikmah-hikmah yang terkandung di dalamnya". Baca, misalnya, Al-Zarkasyî, *al-Burhân fî 'Ulûm al-Qur'ân* (Beirut: Dâr al-Fikr, tt.), hlm. 13.

227 Nashruddin Baidan, *Metodologi Penafsiran al-Qur'an*, hlm. 46.

berbeda dengan bentuk penafsiran *bi al-ma'tsûr* yang mimiliki ketergantungan sangat tinggi terhadap adanya riwayat.[228]

Penjelasan yang didasarkan pada pemikiran atau penalaran tersebut, misalnya, dapat dijumpai dalam keterangan No. 341 mengenai kandungan ayat 90 surat al-An'am, sebagai berikut:

> *"Agama Islam punika Agama Risalah lan Agama Da'wah. Kautusipun para andika Nabi lan Rasul punika salugu andumugeaken Kitab, Hikmah lan Kenabian. Tegesipun kautusipun Nabi Muhammad s.a.w. punika boten namung kangge tiyang Arab thok, boten! Nanging piwulang Risalah lan Da'wahipun punika kangge ummat Manungsa sa'alam Donya. Sebab pancen manungsa punika makhluking Allah ingkang sampurna piyambak; susunan jasmaniyah lan ruhaniyahipun langkung sampurna tinimbang makhluk sanes-sanesipun. Gadhah pancadriya ingkang saget nyambetaken kaliyan alam sajawinipun, gadhah nafsu ingkang saget anjangkepaken kaperluan gesangipun lan nurunaken anak-putu lan buyut sapiturutipun. Gadhah akal saget memikir, gadhah manah ingkang saget kraos lan rumaos, akal lan manah kalih-kalihipun saget ambedakaken sae lan awon, saru utawi utami! Dados manungsa punika isi raga lan jiwa, ingkang wonten kekiyatanipun (potensi) serta bakat kangge anggayuh martabat ingkang inggil, cekakipun saget damel kabudayan ingkang ngedab-edabi, mbok menawi boten namung Rembulan ingkang badhe dipun jalajahi ngabyantara kados ingkang dipun hayati dening para Anstronaut, planet Mars pisan sampun dipun garap! Kosokwangsulipun martabating manungsa wau saget ambyar sawalang-walang, asoripun langkung nistha*

228 *Ibid.*

tinimbang hewan, ringkesing rembag, kabudayanipun saget malih asor sanget, boten wonten kamanungsanipun, boten wonten keadilanipun, sepen situasi ingkang resep lan indah ing warni, wontenipun namung kondisi ingkang sarwa maksiyat lan ngumbar hawa nafsu! Saking punika wontening Kitab Suci saking ngarsaning Allah ingkang dipun ampil para andika Nabi punika saestu ingkang kedah dipun parsudi supados dipun program lan dipun damel planning pangetrapipun cocok kalayan zamanipun. Agama Islam boten anti modernisasi lan tehnologi modern, malah saget gendhon rukon, saget parallel, saget sami dene ngisi satunggal dhumateng satunggalipun!"[229]

(Agama Islam adalah agama risalah dan agama dakwah. Diutusnya para nabi dan rasul semata-mata untuk menyampaikan kitab, hikmah dan kenabian. Jelasnya, diutusnya Nabi Muhammad saw. bukan hanya untuk orang Arab saja, bukan! Tetapi ajaran risalah dan dakwahnya adalah untuk umat manusia seluruh dunia. Sebab memang manusia merupakan makhluk ciptaan Allah yang paling sempurna dibanding makhluk-makhluk yang lain. Ia memiliki pancaindera yang dapat menghubungkan dengan alam sekitarnya, memiliki nafsu yang dapat melengkapi kebutuhan hidupnya dan melahirkan anak cucu dan generasi penerus. Ia memiliki akal (sehingga) dapat memikirkan, memiliki hati yang (dengan itu) dapat merasa dan menyadari, akal dan hati keduanya dapat membedakan baik dan buruk, hina atau utama! Jadi manusia terdiri dari jasad dan jiwa, yang (di dalamnnya) terdapat kekuatan/potensi serta bakat untuk mencapai mertabat yang tinggi. Ringkasnya, dapat membuat

229 Bakri Syahid, *al-Huda* ..., hlm. 235.

kebudayaan yang mengagumkan, mungkin tidak hanya Bulan yang akan dilakukan penjelajahan ruang angkasa seperti dialami oleh para astronaut, planet Mars juga telah dilakukan! Sebaliknya, martabat manusia tadi dapat hancur berantakan, kehinaannya lebih rendah daripada hewan, singkatnya kebudayaan manusia akan menjadi sangat rendah, tidak ada nilai kemanusiaan, tidak ada keadilan, situasinya serba tidak menyenangkan karena yang ada hanya kemaksiatan dan upaya menuruti hawa nafsu! Oleh karena itu, diturunkannya kitab suci dari sisi Allah yang disampaikan lewat para nabi tersebut benar-benar harus diutamakan untuk dibuat program dan perencanaan yang penerapannya sesuai dengan keadaan zaman. Agama Islam tidak anti modernisasi dan tehnologi modern, tetapi justru dapat berjalan beriringan secara paralel, antara yang satu dengan yang lain dapat saling mengisi.")

Dalam kutipan yang cukup panjang di atas tidak dikemukakan satu riwayat pun yang dijadikan pendukung dalam menjelaskan ayat al-Qur'an. Sebaliknya, seluruh penjelasan tersebut murni berasal dari pemikiran dan penalaran pengarang berdasarkan pemahamannya terhadap kandungan ayat tersebut.

Porsi yang sangat besar yang diberikan kepada pemikiran dan penalaran dalam menjelaskan ayat-ayat al-Qur'an di atas tampaknya dipengaruhi oleh pandangan pengarang tentang kedudukan akal terhadap wahyu. Hal ini dapat dilihat, misalnya, pada bagian akhir keterangan di atas yang menjelaskan bahwa "agama Islam (yang bersumber dari wahyu) dan tehnologi modern (yang bersumber dari akal) dapat saling berhubungan secara beriringan, di mana yang satu dapat mengisi yang lain". Di

bagian lain, pengarang secara tegas mengemukakan bahwa antara wahyu, pancaindera dan akal tidak saling bermusuhan, bahkan dapat saling berhubungan secara komplementer. Dalam kaitan ini pengarang menjelaskan demikian:

"……………..

Para sutrisna, Wahyu Ilahy punika boten memengsahan kaliyan Pancadria lan Akal. Kula aturi katerangan lugu, leres, sae lan suci, inggih punika bilih Wahyu Ilahy, Pancadria lan Akal punika peparing saking ngarsaning Allah s.w.t. Pundi ingkang boten kagayuh Pancadria dipun pethuk dening Akal, sarta pundi ingkang boten utawi dereng kasumerepan dening Akal, dipun tuntun dening Wahyu Ilahy."[230]

("……………..

Para pembaca yang budiman, Wahyu Ilahy tersebut tidak bertentangan dengan pancaindera dan akal. Saya sampaikan keterangan apa adanya, benar, baik dan suci (murni), yaitu bahwa Wahyu Ilahy, pancaindera, dan akal merupakan anugerah/pemberian Allah. Apa yang tidak dapat dicapai oleh pancaindera, (maka ia dapat) ditangkap oleh akal, sedangkan apa yang tidak atau belum diketahui oleh akal , (maka ia) ditunjukkan oleh Wahyu Ilahy.")

Hubungan antara akal dan wahyu, dan kaitannya dengan penafsiran ayat-ayat al-Qur'an, banyak dibahas oleh para ulama *mutakallimîn* dan filosof, serta *fuqahâ'* terutama dari kalangan aliran *Hanafîyah*. Namun mereka umumnya berselisih pendapat mengenai besar kecilnya peran akal dapat terlibat dalam melakukan penafsiran atas al-Qur'an itu. Polemik penting mengenai hal ini terjadi antara aliran-aliran teologi Islam,

---

230 Lihat keterangan No. 326 dalam *Ibid.*, hlm. 217.

terutama kaum Mu'tazilah, di satu pihak, dan kaum Ash'arîyah serta kaum Maturidîyah, di pihak lain. Di antara ketiga aliran teologi itu, kaum Mu'tazilah-lah yang dianggap paling banyak menggunakan akal, sehingga mereka dijuluki dengan sebutan "kaum rasionalis Islam".[231]

Bagi kaum Mu'tazilah, akal tidak hanya mempunyai potensi untuk melakukan penafsiran terhadap teks al-Qur'an, lebih dari itu ia mampu mengetahui hukum-hukum yang berhubungan dengan Tuhan dan kewajiban-kewajiban terhadap-Nya, serta mampu mengetahui baik atau buruk dan kewajiban berbuat baik atau menjauhi yang buruk.[232] Mereka juga memberikan peran yang lebih besar kepada akal, bahkan utama dan pertama mendahului peran wahyu. Argumentasi akal (*dalîl 'aqlî*) dijadikan sebagai dasar pokok dalam penetapan hukum, sedangkan petunjuk wahyu (*dalîl sar'î*) dijadikan sebagai cabang atas argumentasi akal tersebut.[233] Mereka berpendapat bahwa petunjuk wahyu dapat menguatkan bagi ketetapan hukum yang diperoleh melalui akal. Dengan demikian tidak ada pertentangan yang terjadi antara keduanya.[234]

Meskipun begitu, menurut pendapat Mu'tazilah akal hanya dapat mengetahui garis besarnya saja tentang masalah-masalah tersebut. Akal, menurut al-Qâdî 'Abd al-Jabbâr,[235] dapat

---

231 Harun Nasution, *Teologi Islam* (Jakarta: UI-Press, 1986), hlm. 38.

232 *Ibid.*, hlm. 79-94. Lihat juga Al-Shahrastânî, *al-Milal wa al-Nihal* (Beirut: Dâr al-Fikr, tt.), hlm. 43-85.

233 Nasr Hâmid Abû Zaid, *al-Ittijâh al-'Aqlî fî al-Tafsîr: Dirâsah fî Qadîyat al-Majâz fî al-Qur'ân 'ind al-Mu'tazilah* (Beirut: Dâr al-Tanwîr, 1982), hlm. 59.

234 *Ibid.*, hlm. 60.

235 Abd al-Jabbâr ialah salah seorang tokoh Mu'tazilah. Nama lengkapnya Abu al-Hasan 'Abd al-Jabbâr b. Ahmad b. al-Khalîl b. 'Abd Allah al-Hamdhânî. Tahun kelahirannya tidak diketahui secara pasti, dan berdasarkan perkiraan dia lahir sekitar tahun 320-325 H. Wafat pada tahun 415 H.

mengetahui kewajiban secara umum, dan tidak sanggup mengetahui rinciannya, baik mengenai hidup manusia di akhirat nanti maupun mengenai hidup manusia di dunia sekarang.[236] Fungsi wahyu ialah menjelaskan rincian dari garis besar masalah-masalah di atas. Demikian juga, akal tidak mampu mengetahui baik dan buruk dari seluruh perbuatan secara rinci. Sebab, ada perbuatan-perbuatan tertentu yang tidak diketahui akal, apakah suatu perbuatan itu baik atau buruk. Dalam hal ini, wahyulah yang menentukan baik atau buruknya perbuatan tersebut.[237]

Berdasarkan uraian di atas maka dapat dikatakan bahwa dalam kaitannya dengan hubungan akal dan wahyu, Bakri Syahid lebih dekat dengan pandangan Mu'tazilah yang terkenal sebagai golongan rasionalis. Oleh karena itu dapat dipahami mengapa penafsirannya terhadap ayat-ayat al-Qur'an dalam *Tafsir al-Huda* juga cenderung bersifat rasional. Dengan demikian tepat jika dikatakan bahwa *Tafsir al-Huda* termasuk kelompok *tafsîr bi al-ra'yi.*[238]

Adapun metode yang dipergunakan dalam Tafsir al-Huda untuk menafsirkan ayat-ayat al-Qur'an adalah gabungan antara metode global (*ijmâlî*) dan metode analitis (*ta<u>h</u>lîlî*). Metode pertama didasarkan pada penafsirannya terhadap ayat-ayat

---

236 Nasution, *Akal dan Wahyu dalam Islam*, hlm. 78.

237 Al-Qâdî 'Abd al-Jabbâr, *Sharh Usûl al-Khamsah* (Kairo: Maktabah Wahbah, 1965), hlm. 564.

238 *Tafsîr bi al-ra'y* adalah tafsîr al-Qur'ân dengan menggunakan akal dan ijtihâd sebagai dasar penafsirannya. Ijtihad yang dimaksud adalah pengerahan seluruh daya dan usaha yang dimiliki oleh mufassir untuk menjelaskan teks-teks ayat al-Qur'ân, mengungkap hukum-hukum, hikmah-hikmah dan pelajaran-pelajaran yang dikandungnya, serta semua hal yang terkait dengan proses penafsiran. Baca Khâlid Abd al-Rahmân al-'Akk, *Usûl al-Tafsîr wa Qawâ'iduh* (Beirut: Dâr al-Nafâ'is, 1986), hlm. 176-7.

al-Qur'an yang kadang-kadang dilakukan secara ringkas dan sederhana, sehingga mudah dipahami.[239] Penafsiran yang dapat dikelompokkan ke dalam metode global adalah penafsiran-penafsiran yang tidak lebih dari dua baris, dan diawali dengan kata-kata penjelas, seperti: *maksudipun..., inggih punika..., artosipun..., kadosta,* dan *tegesipun.* Sedangkan metode kedua didasarkan pada penafsirannya terhadap ayat-ayat al-Qur'an yang dilakukan secara panjang lebar dan mencakup berbagai aspek, serta memiliki kecenderungan tertentu. Hal ini sejalan dengan batasan metode analitis yang menggariskan suatu cara menafsirkan ayat-ayat al-Qur'an dengan memaparkan segala aspek yang terkandung di dalam ayat-ayat yang ditafsirkan itu serta menerangkan makna-makna yang tercakup di dalamnya sesuai dengan keahlian dan kecenderungan *mufassir* yang menafsirkannya.[240]

E. Corak *Tafsir al-Huda.*

Keahlian dan kecendurungan *mufassir* tersebut pada gilirannya menyebabkan munculnya berbagai macam corak penafsiran. Demikian juga yang terjadi dalam *Tafsir al-Huda.* Berdasarkan penafsirannya yang dilakukan secara analitis tampak bahwa *Tafsir al-Huda* memiliki corak sosial kemasyarakatan (*ijtimâ'î*). Corak tafsir seperti ini sesungguhnya bukan sesuatu yang baru dalam khazanah tafsir al-Qur'an. Hanya saja ia tampak unik dan berbeda dengan tafsir al-Qur'an yang bercorak sosial kemasyarakatan pada umumnya. Sebab, corak sosial kemasyarakatan (*ijtimâ'î*) biasanya dikaitkan dengan corak sastrawi (*adabî*), sehingga menjadi *adabî ijtimâ'î.*[241] Menurut Quraish Shihab, corak *adabî ijtimâ'î* adalah

239 Periksa kembali catatan kaki No. 20.

240 Baca 'Abd al-Hayy al-Farmâwî, *al-Bidâyah fî Tafsîr al-Mawdhû'î* (Mesir: Mathba'at al-Hadhârat al-'Arabiyah, 1977), hlm. 24.

241 Corak tafsir demikian dapat dibaca, misalnya, dalam tafsir *al-Manâr*

"corak penafsiran yang menitikberatkan penjelasan ayat al-Qur'an pada segi-segi ketelitian redaksionalnya, kemudian menyusun kandungan ayat-ayatnya dalam suatu redaksi yang indah dengan penonjolan tujuan utama turunnya al-Qur'an – yakni membawa petunjuk dalam kehidupan – kemudian merangkaikan pengertian ayat tersebut dengan hukum-hukum alam yang berlaku dalam masyarakat dan pembangunan dunia".[242] Tetapi dalam *Tafsir al-Huda* corak sastrawinya tidak muncul, dan sebaliknya yang sangat menonjol semata-mata corak sosial kemasyarakatannya.

Corak sosial kemasyarakatan dalam *Tafsir al-Huda* tersebut misalnya dapat dibaca dalam penafsirannya terhadap ayat 130 surat Ali ,Imran/3 tentang riba, sebagai berikut:

> *„Ingkang dipun haramaken, miturut sebageyan ageng Ulama, riba nasi'ah punika haram, senaosa boten riba tikel-matikel. Sampun kathah buku khusus ngrembak bab Bank Islam, kados dene karanganipun Ustadz Akhmad Hassan, utawi Drs. Achmad Chatib. Negari-negari Islam ing nalika tanggal 23 April 1974 ngresmekaken adegipun Bank al-Islamy lil-Tanamiyah, utawi Islamic Development Bank, utawi Bank Pembangunan Islam, wonten ing Jiddah, Saudi Arabia. Sawatawis kegiyatanipun: a. Ordinary Operations* (*kegiyatan-kegiyatan biasa*)*, b. Special Operations* (*kegiyatan-kegiyatan khusus*) *kangge ambiyantu masyarakat Islam ing Negari-Negari sanes anggota, c. Trust Fund Operations, upami dana waqaf. Modalipun nembe760 juta Islamic Dinar, utawi saben 25 juta I.D. sami kaliyan 30 juta Dolar Amerika. Presidenipun Dr. Ahmad Muhammad Ali, Wakil Menteri Pendidikan Saudi Arabia. Dewan Gubernur saking*

---

karya Muhammad Abduh.

242 Lihat M. Quraish Shihab, *Studi Kritis Tafsir al-Manar* (Jakarta: Pustaka Hidayah, 1994), hlm. 11.

wakil-wakil Negari anggota, wekdalimg jabatan 5 tahun, saking Indonesia Dr. Ali Wardhana, Menteri Keuangan, kaliyan Dr. Rachmat Saleh, Gubernur Bank Sentral."

("Yang diharamkan, menurut sebagian besar ulama, riba *nasi'ah* haram, meskipun bukan riba yang berlipat-ganda. Sudah banyak buku yang secara khusus membahas tentang Bank Islam, seperti karangan Ustadz Akhmad Hassan, atau Drs. Achmad Chatib. Negara-negara Islam pada tanggal 23 April 1974 meresmikan berdirinya *Bank al-Islamî li al-Tanamiyah*, atau *Islamic Development Bank*, atau Bank Pembangunan Islam, di Jeddah, Saudi Arabia. Di antara kegiatannya adalah: a. *Ordinary Operations* (kegiatan-kegiatan biasa), b. *Special Operations* (kegiyatan-kegiyatan khusus), c. *Trust Fund Operations*, misalnya dana waqaf. Modalnya baru 760 juta Islamic Dinar, atau setiap 25 juta I.D. sama dengan 30 juta dolar Amerika. Presidennya adalah Dr. Ahmad Muhammad Ali, Wakil Menteri Pendidikan Saudi Arabia, Dewan Gubernur dari wakil-wakil negara anggota, masa jabatannya selama 5 tahun, dari Indonesia adalah Dr. Ali Wardhana, Menteri Keuangan, dan Dr. Rachmat Saleh, Gubernur Bank Sentral.")

Corak sosial-kemasyarakatan *Tafsir al-Huda* tersebut juga tampak jelas dalam penafsiran ayat 4 surat al-Ra'd/ 13, sebagai berikut:

*„Adhedhasar katerangan Wahyu makaten menggah tumitah lan kawontenanipun Bumi utawi Siti punika ingkang dados sumber panggesanganing manungsa. Hikmah dhawuhing Allah makaten wau ceplosipun ing zaman teknologi modern anuwuhaken kasadharan ilmiyah ingkang kasebat „*Eco-development*", artosipun ambangun Negari punika kedah*

sesarengan mrihatosaken ‚alam (peparingipun Gusti Allah) lan sosial (kabudayanipun pakaryaning manungsa). Kados dene wana ingkang dipun gundhuli damel akibat banjir bandhang, erosi, lan siti bera. Makaten ugi saben pategalan ingkang jeg-jegan dipun tanemi sajenis kemawon, punika badhe kesel lan ngambeg (kados-kados siti gadhah watak kagol!). Dados manungsa boten kenging nguthuh namung ngupadosi dimensi ekonomi kemawon, dimensi sosial wajib dipun prihatosaken ugi, ingkang sapunika kawastanan dimensi ekologi (ngitik-itik ‚alam wewengkon supados lestantun manfa'at), sabab boten sande ingkang badhe mendhet sadaya dimensi punika titik sentralipun ngladosi utawi nyekapi kapentinganipun manungsa. Pramila manungsa kedah nindakaken ‚ibadah sosial, upami damel (yasa) sekolahan, griya sakit, pesantren, mesjid, musholla, irigasi, toya unjukan, pelabuhan, margi, kreteg, papan olah raga, lan sanes-sanesipun.“

(„Berdasarkan keterangan wahyu demikian, (maka) segala ciptaan dan keadaan bumi atau tanah menjadi sumber penghidupan manusia. Hikmah firman Allah tersebut realisasinya di jaman teknologi modern menumbuhkan kesadaran ilmiah yang disebut „*Eco-Development*“, artinya membangun negara harus memperhatikan alam (pemberian Allah) dan sosial (kebudayaan hasil karya manusia). Seperti halnya hutan yang ditebang sampai gundul menyebabkan banjir bandhang, erosi, dan tanah longsor. Demikian juga setiap ladang yang terus-menerus ditanami dengan tanaman sejenis, hal itu akan menyebabkan tanah capek dan *ngambek* (seolah-olah tanah memiliki karakter putus asa!). Jadi, manusia tidak boleh semata-mata mengusahakan dimensi ekonomi saja, dimensi sosial juga wajib diperhatikan, yang

sekarang disebut dengan dimensi ekologi (memelihara alam sekitar agar selalu bermanfaat). Sebab bagi orang yang akan mengambil semua dimensi tersebut titik sentralnya tidak lain adalah melayani atau mencukupi kepentingan manusia. Oleh karena itu, manusia harus melaksanakan ibadah sosial, misalnya mendirikan sekolah, rumah sakit, pesantren, masjid, musholla, saluran irigasi, air minum, pelabuhan, jalan, jembatan, lapangan olah raga, dan lain-lain.")

Dua contoh penafsiran di atas dengan jelas menunjukkan corak sosial-kemasyarakatan *Tafsir al-Huda*. Keduanya sama-sama berusaha mengaitkan pengertian ayat yang ditafsirkannya dengan kondisi masyarakat yang sedang terjadi. Hal ini tentunya sangat dipengaruhi oleh latar belakang profesi dan keahlian pengarang, Bakri Syahid, sebagai prajurit TNI dan akademisi.

Di samping itu, pergumulan wahyu al-Qur'an dan nilai-nilai budaya Jawa juga tampak dalam penafsirannya terhadap kandungan makna ayat-ayat al-Qur'an. Nilai-nilai budaya Jawa itu tampak sangat jelas mewarnai *Tafsir al-Huda* dalam penjelasannya terhadap kandungan makna ayat-ayat al-Qur'an, khususnya mengenai masalah etika dan kebijaksanaan hidup Jawa. Hal ini sekaligus menunjukkan adanya corak baru dalam *Tafsir al-Huda* yang berbeda dari karya-karya tafsir al-Qur'an yang lain. Corak baru itu dapat disebut sebagai corak budaya (*tsaqâfî*). Sebagai contoh, dalam penjelasannya mengenai nafsu *ammarah* ketika menafsirkan ayat 2 surat al-Qiyamah/75 yang berbicara tentang nafsu *lawwamah*, dikemukakan demikian:[243]

"Derajat Ammarah (ngajak-ajak awon)..... . Punika drajat asor

243 Bakri Syahid, *al-Huda* Tafsir *Qur'an Basa Jawi*, (Yogyakarta: Bagus Arafah, 1979), h. 1212.

piyambak, tegesipun taksih kagubed sifat hayawaniyah (*kewan*) *tuwin syaithaniyah* (*setan*), *asifat menda, singa barong lan asifat watak wantuning Iblis utawi Idajil, kadosta julig, jail, pukil, methakil, cethil, melikan tur murka; kodo, buteng, kakon-aten, brangasan, cengkiling lan ambeg siya; nguthuh, mblubud, rakus mboten gadhah miranggan; anggak, kemalungkung, pambegan, adigang-adigung-adiguna, ngedir-ediraken! .....*"

(„Derajat *Ammarah* (mengajak berbuat kejelekan)..... . Ini adalah derajat yang paling rendah, maksudnya ia masih diliputi sifat *hayawaniyah* (binatang) serta *syaithaniyah* (syetan), memiliki sifat (seperti) kambing, singa barong dan memiliki karakter Iblis atau Dajjal, seperti *julig, jail, pukil, methakil, cethil, melikan* serta *murka; kodo, buteng, kakon-eten, brangasan, cengkiling* dan *ambeg siya; nguthuh, mblubud,* rakus tidak punya malu; *anggak, kemalungkung, pambegan, adigang-adigung-adiguna, ngedir-ediraken*!...")

Dalam kutipan di atas terdapat beberapa konsep etika yang landasan filosofisnya mengakar kuat dalam budaya Jawa. Misalnya, *adigang-adigung-adiguna* adalah konsep etika Jawa mengenai sifat-sifat tercela yang mesti dijauhi oleh seorang kesatria Jawa yang berbudi luhur. Sebaliknya, sifat-sifat itu hanya pantas dimiliki oleh orang *pengung* (dungu) yang suka berbuat menurut kemauannya sendiri dan tidak memiliki tenggang rasa, berbicara asal keras dan *ngelantur* tanpa dipikir akibatnya, serta pembawaannya sombong dan ingin dipuji. Dalam budaya Jawa, sifat *adigang* dilambangkan dengan kijang, adalah sifat orang yang dalam tingkah lakunya mengandalkan kelebihan dirinya dalam hal kepandaian, kegesitan, dan kecerdikan. Sifat *adigung* dilambangkan dengan gajah, adalah sifat orang yang dalam

tingkah lakunya mengandalkan kekuatan otot serta tubuhnya yang besar. Sedangkan sifat *adiguna* dilambangkan dengan ular, adalah sifat orang yang dalam tingkah lakunya mengandalkan keberanian dan kehebatan senjata yang dimiliki.[244]

Sementara itu, ayat 40 surat al-Hijr/15 yang artinya: "*kecuali hamba-hamba Engkau yang mukhlis di antara mereka*", dalam *Tafsir al-Huda* diberi penjelasan demikian:[245]

> *„Inggih punika tetiyang ingkang pikantuk Pitedahing Pangeran menembah lan dhedhepe sarta ta'at nindakaken sadaya dhawuhing Allah, sarta nebihi sadaya pepacuhipun Pangeran: Dhuh para sutrisna saeba nikmatipun gesang makaten punika, lan saeba anggenipun tata titi-tentrem karta lan raharja, sarta gemah ripah loh jinawi kabeh kang tinandur dadi; masyarakat ingkang sadaya warganipun makaten punika, inggih makaten punika sifatipun* „baldatun thayyibatun wa robbun ghafur".
>
> („Yaitu orang yang mendapatkan petunjuk dari Tuhan, beribadah dan taqarub serta taat melaksanakan semua perintah Allah, serta menjauhi semua larangan-Nya: Wahai para pembaca alangkah nikmatnya kehidupan yang demikian itu, dan alangkah damai, aman-tentram, bahagia dan sejahtera, serta makmurnya (ibarat) semua yang ditanam akan tumbuh; masyarakat yang semua warganya seperti itu, demikianlah sifat *„baldatun thayyibatun wa robbun ghafur*").

Dari kutipan di atas dapat dipahami bahwa suatu masyarakat yang warganya selalu taat beribadah kepada Allah Swt., senantiasa melaksanakan segala perintah-Nya dan menjauhi segala larangan-

---

244 Lihat Darusuprapto, *Serat Wulan Reh anggitan dalem Sri Pakubuwana IV* (Surabaya: Citra Jaya Murti, 1992), h. 51.

245 Bakri Syahid, *al-Huda ...*, h. 474.

Nya, pada gilirannya akan terwujud kehidupan masyarakat yang dikonsepsikan dalam budaya Jawa dengan ungkapan "*tata titi-tentrem karta raharja, gemah ripah loh jinawi*". Yaitu sebuah negeri yang masyarakatnya hidup teratur dan senantiasa patuh pada aturan sehingga tercipta kehidupan yang tentram dan damai (*tata titi tentrem*), segala harta benda yang dimiliki aman dari pencurian dan penjarahan (*karta*), masyarakatnya hidup dalam kemakmuran yang melimpah (*raharja*), para saudagar memperdagangkan barangnya siang dan malam tanpa henti, dan orang dapat bepergian dengan aman ke mana saja dan kapan saja (*gemah*), banyak orang asing yang datang dan bertempat tinggal untuk berdagang, rumah-rumah berjajar di kiri-kanan jalan, sehingga negeri yang sebenarnya luas terasa sempit (*aripah*), tanahnya subur sehingga apapun yang ditanam pasti tumbuh dengan baik (*loh*), dan semua barang dagangan murah harganya sehingga terbeli oleh semua lapisan masyarakat (*jinawi*).[246] Menurut penjelasan *Tafsir al-Huda*, kondisi masyarakat demikian inilah yang dinyatakan al-Qur'an sebagai "*baldatun thayyibatun wa robbun ghafur*". Berdasarkan pemahaman ini tampak jelas bahwa nilai-nilai budaya Jawa menjadi acuan penting dalam memahami dan menafsirkan makna "*baldatun thayyibatun wa robbun ghafur*" dalam hubungannya dengan kandungan makna ayat 40 dari surat al-Hijr.

Kalimat "*baldatun thayyibatun wa robbun ghafur*" itu sendiri sebenarnya merupakan potongan ayat 15 surat Saba'/34 yang selengkapnya berbunyi demikian:

لَقَدْ كَانَ لِسَبَإٍ فِى مَسْكَنِهِمْ ءَايَةٌ جَنَّتَانِ عَن يَمِينٍ وَشِمَالٍ

246 G. Moedjanto, *Konsep Kekuasaan Jawa Penerapannya oleh Raja-raja Mataram* (Yogyakarta: Kanisius, 2002), hlm. 80.

كُلُوا مِن رِّزْقِ رَبِّكُمْ وَاشْكُرُوا لَهُ بَلْدَةٌ طَيِّبَةٌ وَرَبٌّ غَفُورٌ

Sesungguhnya bagi kaum Saba' ada tanda (kekuasaan Tuhan) di tempat kediaman mereka yaitu dua buah kebun di sebelah kanan dan di sebelah kiri. (Kepada mereka dikatakan): "Makanlah olehmu dari rezki yang (dianugerahkan) Tuhanmu dan bersyukurlah kamu kepada-Nya. (Negerimu) adalah negeri yang baik dan (Tuhanmu) adalah Tuhan Yang Maha Pengampun" (Qs. Saba,/34: 15).

D. Penutup.

Dari uraian cukup panjang di atas dapat disimpulkan bahwa *Tafsir al-Huda* memiliki keunikan tersendiri dibanding karya-karya tafsir al-Qur'an yang lain. Hal ini tidak hanya menyangkut bentuk, metode, dan corak penafsirannya semata, tetapi juga kecerdasannya dalam membingkai kearifan lokal dalam cakupan universalitas al-Qur'an, dan juga sebaliknya, menyajikan nilai-nilai universal al-Qur'an dalam bingkai kearifan lokal. Dengan demikian, maka *Tafsir al-Huda* telah menyuguhkan sebuah gejala budaya dua arah: yaitu "glo-kal" (dari global menjadi lokal) dan "lo-bal" (dari lokal menjadi global). Dalam konteks ini maka *Tafsîr al-Huda* sesungguhnya merupakan warisan intelektual yang sangat berharga, sehingga ia dapat diibaratkan seperti mutiara yang terpendam dalam tumpukan khazanah tafsir Jawa. [*im*]

Wallâhu a'lam bi al-shawâb.

TEOLOGI MU'TAZILAH DALAM PANDANGAN AL-ZAMAKHSYARI

A. Pendahuluan

Teologi Mu'tazilah diperkenalkan pertama kali oleh Wasil ibn Ata', sehingga ia dikenal sebagai *syaikh al-Mu'tazilah wa qadîmuha* (kepala dan Mu'tazilah yang tertua).[247] Namun dalam perkembangannya, aliran ini melahirkan banyak sekali tokoh, dan seringkali antara satu tokoh dengan lainnya memiliki pandangan yang berbeda-beda. Kesamaan mereka adalah pada penggunaan akal/rasio yang lebih menonjol dalam memecahkan persoalan-persoalan teologi, sehingga pembahasannya bersifat mendalam, rasional, dan filosofis.[248] Perbedaan pandangan itu, misalnya, terjadi antara Abu Huzail dan muridnya, al-Nazzam. Abu al-Huzail berpendapat bahwa Tuhan berkuasa untuk berbuat dzalim, tapi mustahil Tuhan berbuat dzalim, karena hal itu berarti mengurangi sifat kesempurnaan Tuhan. Pendapat ini dibantah al-Nazzam.

247 Harun Nasution, *Teologi Islam: Aliran-aliran Sejarah Analisa Perbandingan* (Jakarta: UI-Press, 1986), hlm. 43.

248 *Ibid.*, hlm. 38.

Dia berpendapat bahwa Tuhan bukan mustahil berbuat dzalim, tetapi Tuhan tidak berkuasa untuk bertindak dzalim. Menurutnya: "Tuhan tidak dapat dikatakan mempunyai *qudrah* untuk berbuat salah dan jahat, perbuatan demikian bukan termasuk dalam kekuasaan Tuhan".[249]

Tokoh Mu'tazilah yang lain adalah al-Zamakhsyari. Dia termasuk tokoh Mu'tazilah yang cukup disegani dan sangat fanatik, serta gigih dalam menyebarkan ajaran-ajaran alirannya itu. Jika sedang bertamu kepada salah seorang sahabatnya, dia selalu berpesan kepada penjaga pintu yang memintakan ijin dengan mengatakan: "katakan kepadanya, Abu al-Qâsim yang berpaham Mu'tazilah, ada di depan pintu".[250] Kefanatikannya itulah barangkali yang menyebabkan karya tafsirnya *al-Kasysyâf 'an Haqâ'iq al-Tanzîl wa 'Uyûn al-Aqâwîl fî Wujûh al-Ta'wîl* (selanjutnya ditulis *Tafsîr al-Kasysyâf*), dimasukkan ke dalam kelompok *tafsîr bi al-ra'yi al-madzmûm* (tafsir rasional yang tercela).

Tetapi para ulama, bahkan dari kalangan Sunni, mengakui *Tafsîr al-Kasysyâf* merupakan tafsir al-Qur'an yang bernilai tinggi. Dalam kaitan ini al-Dzahabi mengatakan, bahwa "tidak ada orang yang bisa menyingkap keindahan susunan bahasa al-Qur'ân dan ketinggian *balâghah*-nya seperti yang dilakukan oleh al-Zamakhsyari".[251] sementara itu Muhammad 'Abduh (1849-1905 M) menilai *Tafsîr al-Kasysyâf* sebagai kitab tafsîr yang terbaik untuk para pelajar dan mahasiswa, karena ketelitian redaksi serta segi-segi sastra bahasa yang diuraikannya. Penilaian tersebut disampaikan 'Abduh kepada muridnya, Rashid Rida, ketika ia menanyakan

---

249 Baca al-Syahrastani, *al-Milal wa al-Nihal* (Beirut: Dâr al-Fikr, tt.), hlm. 49-54.

250 Al-Dzahabî, *al-Tafsîr wa al-Mufassirûn*, Juz I (tt.: tp., 1976), 430.

251 *Ibid.*, hlm. 433.

tentang tafsîr yang terbaik.[252] Penilaian serupa disampaikan oleh Ibnu Khaldûn. Dalam kitab *Muqaddimah*-nya yang terkenal itu, ketika berbicara tentang tafsîr yang didasarkan kepada ilmu bahasa, *i'râb* dan *balâghah* dalam mengggali kandungan makna ayat-ayat al-Qur'ân, Ibnu Khaldûn mengatakan, bahwa "kitab tafsîr terbaik yang memuat pembahasan dari sisi ilmu-ilmu tersebut adalah *Tafsîr al-Kasysyâf* karya al-Zamakhsyari".[253] Hanya saja, sesal Ibnu Khaldûn, pengarangnya berpaham Mu'tazilah, sehingga dalam penafsirannya terkadang digunakan untuk menguatkan pahamnya itu. Tetapi jika ada orang yang akan menelaah *Tafsîr al-Kasysyâf* dan berpegangan kuat terhadap paham akidah yang benar, sehingga dapat dijamin tidak akan terpengaruh oleh penyelewengan-penyelewengan yang dilakukan al-Zamakhsyari, Ibnu Khaldûn justru menganjurkan untuk menelaahnya, karena langkanya ilmu tersebut.

Bertolak dari uraian di atas tulisan ini secara khusus berusaha mambahas pandangan al-Zamakhsyari tentang ajaran-ajaran teologi Mu'tazilah dalam *Tafsîr al-Kasysyâf*. Obyek kajiannya adalah penafsiran-panafsiran al-Zamakhsyari terhadap ayat-ayat al-Qur'an yang ditengarahi memiliki kaitan erat dengan ajaran-ajaran teologi Mu'tazilah tersebut. Melalui tulisan ini diharapkan dapat diketahui berbagai aspek ajaran teologi Mu'tazilah menurut pandangan al-Zamakhsyari, sehingga pengaruh penyelewengan-penyelewengan penafsirannya sebagaimana yang dikhawatirkan oleh Ibnu Khaldûn di atas bisa diantisipasi sejak dini.

---

252 Ibrâhîm Muhammad al-'Adawî, *Rashîd Rida: al-Imâm al-Mujtahid* (Kairo: Maktabah Misr, 1964), hlm.

253 Ibnu Khaldûn, *Muqaddimah* (Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmîyah, 1993), hlm. 349.

B. Biografi Singkat al-Zamakhsyari

Nama lengkapnya ialah Abu al-Qâsim Mahmûd b. 'Umar b. Muhammad b. 'Umar. Al-Zamakhsyarî dilahirkan di Zamakhshar, sebuah desa yang tidak terkenal di wilayah Khawârizm,[254] pada hari Rabu 27 Rajab 467 H. bertepatan dengan 8 Maret 1075 M., dan meninggal dunia di Jurjâniyah, Khawârizm, pada malam 9 Dhulhijjah 538 H. bertepatan dengan 14 Juni 1144 M,[255] beberapa waktu sepulang dari Makkah. Nama al-Zamakhsyari yang terkenal itu sendiri dinisbatkan kepada nama desa tempat dia dilahirkan tersebut.

Keluarga al-Zamakhsyari terkenal sebagai keluarga sederhana, namun taat dan tidak pernah berbuat menyalahi ajaran agama. Ayahnya, 'Umar b. Muhammad, adalah seorang yang alim dan berpendidikan (*adîb*), serta tekun beribadah. Sedang ibunya adalah seorang wanita yang pandai mendidik anak-anaknya, serta sangat sayang kepada mereka. Ketika al-Zamakhsyari menginjak usia sekolah, atas dorongan ayahnya, dia pergi ke Bukhârâ untuk menuntut ilmu dalam bidang bahasa dan sastra, serta hadis. Salah seorang guru yang banyak mempengaruhi perkembangan pendidikannya, baik dalam bidang bahasa, sastra, maupun teologi, adalah Mahmûd ibn Jarîr al-Dhabbî (w. 507 H).[256]

---

254 Muhammad Muhammad 'Uwaydhah, *al-Zamakhsyari: al-Mufassir al-Balîgh* (Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmîyah, 1994), hlm. 5.

255 E.J. Brill's, *First Encyclopedia of Islam* (Leiden: tp., 1938), hlm. 1205.

256 Mahmûd ibn Jarîr al-Dhabbî adalah seorang ulama yang ahli dalam bidang bahasa. Dia tinggal di Khawârizm selama beberapa waktu, dan selama itu pula banyak orang yang menuntut ilmu kepadanya. Dia jugalah yang memasukkan paham Mu'tazilah ke wilayah Khawârizm dan kemudian menyebarluaskannya, sehingga banyak orang yang mengikuti paham itu. Dalam menyebarluaskan paham Mu'tazilah tersebut, al-Dabî melakukannya dengan sangat fanatik. Sikap ini pula yang pada akhirnya berpengaruh besar terhadap perkembangan jiwa muridnya,

Melalui pendidikan yang ditempuhnya dalam beberapa tahun al-Zamakhsyarî kemudian tumbuh menjadi orang yang ahli dalam bidang bahasa dan sastra Arab serta bidang teologi. Keahliannya itu tentu, antara lain, disebabkan oleh semangat dan kegemarannya dalam melakukan perjalanan ke berbagai daerah untuk menuntut ilmu. Dalam rangka itu, al-Zamakhsyari pernah tinggal di Mekkah selama beberapa tahun sebagai murid dari Ibn Wahhâs. Dari sini pula dia kemudian mendapat julukan *jâr Allah* (tetangga Allah).[257] Al-Zamakhsyarî juga pernah tinggal di Baghdad dan berguru kepada beberapa ulama besar di kota itu. Dia juga sering berkunjung ke Khurrâsân.[258]

Selanjutnya, al-Zamakhsyari mendirikan sebuah lembaga kajian ilmiah (*madrasah ʻilmîyah*) untuk menyebarluaskan ilmunya dan menyiarkan ajaran-ajarannya. Banyak orang yang belajar kepadanya di lembaga tersebut. Di antaranya adalah Abû al-Mahâsin Ismâʻîl b. ʻAbd Allah al-Thawîlî, Abû al-Mahâsin ʻAbd al-Rahîm b. ʻAbd Allah al-Bazzâr, Abû ʻAmr ʻآmir b. Hasan al-Samsâr, Abu Saʻd Ahmad b. Mahmûd al-Shâtî, dan lain-lain. Di samping itu, ada Rashîd al-Dîn al-Watwât, seorang sastrawan, penyair dan penulis terkenal pada zamannya.[259]

Al-Zamakhsyari juga piawai menuangkan ilmu-ilmunya itu ke dalam karya tulis. Banyak karya penting dalam berbagai bidang ilmu sebagai hasil goresan tangan kreatif dari ide-ide cemerlangnya. Di antara karya-karyanya itu, di samping *Tafsîr al-Kasysyâf*, adalah:

1. *Al-Mufassal.* Kitab ini merupakan kitab besar terdiri atas

al-Zamakhsyari. Lebih lanjut baca ʻUwaydhah, *al-Zamakhsyari*, hlm. 30-34.

257 Brill's, *First Encyclopedia of Islam*, hlm. 1205.

258 Al-Dzahabî, *al-Tafsîr wal al-Mufassirun*, hlm. 430.

259 Baca Lihat ʻUwaydhah, *al-Zamakhsyari*, hlm. 15-17 & hlm. 60-4.

empat bagian, membahas tentang *ism, fi'l* dan *hurûf* serta hubungan antara ketiganya. Ia mendapat tanggapan dan perhatian besar dari para ulama dengan membuat komentar atasnya, sebagaimana kitab tafsîrnya, *al-Kasysyâf.* Penulisannya dimulai pada pertengahan bulan Ramadân 513 H, dan baru selesai pada pertengahan bulan Muharram 515 H.

2. *Al-Fa'iq fî Gharîb al-Hadîth.* Kitab ini merupakan kitab kedua yang disusun al-Zamakhsyari setelah kitab *al-Mufassal*.
3. *Asâs al-Balâghah.* Merupakan kamus bahasa Arab, yang dalam hal metode pembahasannya tidak ada yang menyamai. Sebab, secara khusus al-Zamakhsyari membahas penggunaan lafal-lafal dan tempat-tempatnya dalam kalimat dengan mengesampingkan makna-makna bebasnya dan asal katanya.
4. *Muqaddimat al-Adab.* Terdiri atas lima bagian, yaitu tentang *ism, fi'l, hurûf,* serta perubahan *ism* dan perubahan *fi'l.* Di susun untuk orang Persia yang ingin belajar bahasa Arab. Kitab ini kemudian dihadiahkan kepada Amir Atsiz al-Malik al-Khawârizmshaâh.
5. *Kitâb al-Amâkinah wa al-Jibâl wa al-Miyâh.* Kitab ini merupakan kamus geografi. Terjemahan latinnya diterbitkan di Leiden pada 1856.
6. *Al-Mustaqsâ fî al-Amthâl.* Merupakan sebuah kamus tentang perumpamaan-perumpamaan bahasa Arab.
7. *Rabî' al-Abrâr wa Nusûs al-Akhbâr.*
8. *Al-Anmûdhaj fî 'Ilm al-'Arabîyah.*

9. *Dâlat al-Nâshid wa al-Râ'id fî 'Ilm al-Farâ'id.*
10. *Ra's al-Masâ'il al-Fiqhîyah.*[260]

Itulah sebagian dari karya al-Zamakhsyari dalam berbagai bidang ilmu yang turut memperkaya khazanah ilmu-ilmu keislaman dan kemudian menjadi bahan kajian bagi generasi sepeninggalnya. Menurut catatan para sejarawan, karya al-Zamakhsyari mencapai lebih dari 30 judul buku[261] dalam berbagai bidang ilmu, yaitu: sastra dan bahasa Arab, karya terjemahan, hadith, tafsîr, fiqh, ilmu kalam, balâghah, *'arûd*, dan karya-karyanya yang lain dalam bidang sya'ir.[262] Namun dari sekian banyak karya-karyanya itu yang dibanggakan dan paling berharga bagi al-Zamakhsyari sendiri adalah kitab *al-Kasysyâf*, dalam bidang tafsîr al-Qur'ân, dan kitab *al-Fâ'iq*, dalam bidang hadis. Hal ini seperti diungkapkan dalam sebuah sya'ir yang berbunyi:

فَهَلْ تَتَلَقَّانِيْ شَفَاعَـــةُ أَحْمَدَ # وَعَفْوٌ كَرِيْـــمٌ لِلْإِسَاءَةِ مَا حُصِىَ

وَهَلْ يَكْشِفُ الْكَشَّافُ وَ الْفَائِقُ # الْعَمَى إِذَا تَلَيْتُ يَوْمَ الْقَضَاءِ الْقَصَائِصِ

Apakah aku bisa memperoleh syafa'at Nabi Muhammad saw. dan pengampunan mulia (dari Allah Swt.), karena perbuatan jelek yang tidak terhitung ini?.

Dan apakah kitab "al-Kasysyâf" dan "al-Fâ'iq" dapat menyingkap kebutaan, jika aku membacanya pada Hari Keputusan

260 Periksa *Ibid.*, hlm. 6-8 & 65-7.
261 Ada yang mengatakan 50 judul buku. Baca *Ibid.*, hlm. 65.
262 *Ibid.*, hlm. 12.

yang berat nanti?.[263]

C. Sekilas tentang *Tafsîr al-Kasysyâf*

Tafsîr al-Kasysyâf ditulis al-Zamakhsyari pada saat ia tinggal di Mekkah untuk yang kedua kalinya.[264] Sebetulnya pada mulanya al-Zamakhsyari tidak berminat untuk menulis tafsîr al-Qur'ân. Namun atas usulan sahabat-sahabatnya dan setelah menyadari pentingnya tafsîr yang didasarkan pada ilmu *bayân*[265] dan ilmu *ma'ânî*,[266] akhirnya dengan berat hati dia mau memenuhi permintaan para sahabatnya itu.[267]

Menurut pengakuan al-Zamakhsyari, penyelesaian penulisan *Tafsîr al-Kasysyâf* tersebut memakan waktu sama dengan masa kekhalifahan Abu Bakr al-Siddîq (kurang lebih 2 tahun 4 bulan). Tetapi secara sempurna baru selesai setelah kira-kira memakan waktu lebih dari 30 tahun, yaitu pada 528 H (1134 M), atau kira-kira

---

263 *Ibid.*, hlm. 14.

264 Sebelumnya al-Zamakhsyari pernah tinggal di Mekkah beberapa tahun dan menyusun dua buah kitab, yaitu: *al-Mufarrad wa al-Mu'allaf* sebagai hadiah untuk penduduk Mekkah dan *Muhâjât wa Mutammim Mahâm Arbâb al-Hâjât fî al-Ahâjî wa al-Aghlûtât* dihadiahkan kepada Ibn Wahhâs, amir Mekkah pada waktu itu. Lihat 'Uwaydhah, *al-Zamakhsyari*, hlm. 76-8.

265 Ilmu *bayân* adalah ilmu yang membahas tentang *tashbîh*, *majâz* dan *kinâyah*. *Tashbîh* adalah menghubungkan sesuatu hal dengan sesuatu hal yang lainnya dalam suatu sifat dengan menggunakan *adât* (kata-kata khusus) karena suatu tujuan. *Majâz* adalah lafal yang digunakan pada arti bukan semestinya karena ada hubungan beserta adanya *qarînah* yang mencegah dari arti yang asli. *Kinâyah* adalah lafal di mana yang dimaksud adalah kelaziman artinya serta boleh memaksudkan arti itu sendiri. Lebih lanjut baca Hifni Bek Dayyab, dkk. *Kaidah Tata Bahasa Arab*, terj. Chatibul Umam, Hadits dan Abidin Nawawi (Jakarta: Darul Ulum Press, 1990), hlm. 473-500.

266 *Ibid.*, hlm. 418.

267 Al-Zamakhsyarî, "Muqaddimah" dalam *al-Kasysyâf 'an Haqâ'iq al-Tanzîl wa 'Uyûn al-Aqâwîl fî Wujûh al-Ta'wîl*, Juz I (Beirut: Dâr al-Kitâb al-'Arabî, tt.), hlm. س.

sepuluh tahun sebelum wafatnya.[268] Karya tulis al-Zamakhsyari dalam bentuk kitab tafsîr itu kemudian diberi nama *al-Kasysyâf 'an Haqâ'iq al-Tanzîl wa 'Uyûn al-Aqâwîl fî Wujûh al-Ta'wîl*, sesuai dengan usulan sahabat-sahabatnya.

Sejak dicetak di Kairo pada 1307 M, 1308 M, dan 1318 M, *Tafsîr al-Kasysyâf* banyak mendapat tanggapan maupun kritikan dari berbagai pihak. Misalnya, Muhammad al-Dawwânî (w. 907 H = 1501 M) menulis kitab pengantar berjudul *Naghbat al-Kasysyâf min Khutbat al-Kasysyâf*. Pada 795 H (1393 M) Zaidî Jamâl al-Dîn 'Ali b. Muhammad b. Abi al-Qâsim menulis sebuah ikhtisar berjudul *Tajrîd al-Kasysyâf ma'a Ziyâdat Nukat Litâf*. Sedangkan Abu al-Tayyib b. Siddîq al-Kannawji (w. 1307 H = 1890 M) menulis kitab berjudul *Khulâsat al-Kasysyâf*. Satu lagi kitab ikhtisar berjudul *Kitâb al-Intisâf min al-Kasysyâf*, ditulis oleh Ahmad b. Muhammad b. al-Muaniyir al-Mâlikî (w. 683 H = 1284 M) dan dicetak di Kairo pada 1307 M dan 1318 M. Teks dari kitab ini dicetak menjadi satu dengan *Tafsîr al-Kasysyâf*, yaitu diletakkan di bagian tepinya. Selanjutnya kitab tersebut mendapat tanggapan dari 'Abd al-Karîm b. 'Alî al-'Irâqî al-Ansârî dengan menulis sebuah kitab ikhtisar berjudul *al-Insâf*.[269]

Di samping kitab yang telah disebutkan di atas, masih ada lagi kitab-kitab yang berisi kritikan ataupun pelurusan terhadap penafsiran al-Zamakhsyari yang dianggap menyimpang. Misalnya, kitab *al-Intisâf* yang ditulis Ahmad b. al-Munîr. Kitab ini mendiskusikan penjelasan al-Zamakhsyari tentang masalah-masalah akidah menurut paham Mu'tazilah dengan mengemukakan pendapat-pendapat yang berlawanan dari paham Ahlu Sunnah. Kitab serupa ditulis oleh al-Shaykh Muhammad

268 Periksa Brill's, *Encyclopedia of Islam*, hlm. 1205.
269 *Ibid.*, hlm. 1206.

‘Ulyân al-Marzûqî, di samping itu dia juga menulis penjelasan tentang bait-bait syair yang terdapat dalam *al-Kasysyâf*. Sedangkan Ibn Hajar al-‘Asqalânî menulis kitab takhrîj tentang hadith-hadith yang dicantumkan al-Zamakhsyari di dalam kitab tafsîrnya itu.[270]

Penjelasan dan penafsiran al-Zamakhsyari yang sasngat memperhatikan aspek keindahan bahasa dan aspek *balâghah* tersebut, di satu sisi, merupakan salah satu keistimewaan dari *Tafsîr al-Kasysyâf*. Di sisi lain, hal tersebut merupakan manifestasi dari prinsip yang dipegangi al-Zamakhsyari dalam menafsirkan ayat-ayat al-Qur’ân. Menurut al-Zamakhsyari, siapa pun orangnya yang ingin menafsirkan ayat-ayat al-Qur’ân, maka sebelum masuk dalam proses penafsiran orang tersebut terlebih dahulu harus mengerti betul *‘ilmu al-ma‘ânî* dan *‘ilmu al-bayân*.[271]

Sebagai hasil karya dari orang yang berpaham Mu‘tazilah dalam teologi, dan bermadhhab Hanafî dalam fiqh,[272] *Tafsîr al-Kasysyâf* tentu memiliki nuansa-nuansa rasional yang kuat. Al-Zamakhsyarî berusaha menggali pesan-pesan al-Qur’ân dengan alat bantu filsafat dan ilmu bahasa yang dikuasainya. Berangkat dari warisan al-Tabarî (839-923 M) dengan karya tafsîrnya *Jamî‘ al-Bayân fî Ta’wîl al-Qur’ân* yang sangat menekankan penafsiran berdasarkan hadîth Nabi dan pendapat para sahabat, al-Zamakhsyari, sebagai tokoh Mu‘tazilah, menafsirkan al-Qur’ân secara rasional-filosofis berdasarkan pengetahuannya yang mendalam bidang filsafat dan bahasa. Dalam penafsirannya, meminjam istilah Komaruddin Hidayat, al-Zamakhsyari “membawa teks al-Qur’ân berziarah dan berdialog dengan teks-

---

270 Al-Zamakhsyarî, “Muqaddimah” dalam *al-Kasysyâf*, Juz I, hlm. ج.

271 *Ibid.*, hlm. ن.

272 Mannâ‘ al-Qaththân, *Mabâhith fî ‘Ulûm al-Qur’ân* (tt.: Manshûrât al-‘Asr al-Hadîth, tt.), hlm. 369.

teks lain yang hadir dalam benaknya".[273] Hal ini paling tidak dapat dilihat dalam pembahasannya mengenai perincian dan penjelasan tentang *tashbîh*, *isti'ârah*[274] dan *majâz* yang terdapat dalam ayat-ayat al-Qur'ân. Di dalam pembahasannya itu, dia menggunakan dua macam pendekatan, yaitu pendekatan kebahasaan dan pendekatan akal atau rasio.[275]

Pendekatan rasional yang dilakukan al-Zamakhsyari tersebut pada dasarnya merupakan pengaruh paham teologi Mu'tazilah yang dianutnya, yang dikenal sangat mengunggulkan kekuatan akal, yang oleh Harun Nasutiom dijuluki sebagai "kaum rasionalis Islam".[276] Di samping itu, barangkali juga karena pengaruh Imam Abu Hanifah (80-150 H), pendiri madhhab Hanafî yang diikuti al-Zamakhsyari. Abu Hanifah yang diberi predikat *al-Imâm al-A'zam* itu dikenal sebagai seorang rasionalis. Dia mempunyai kecenderungan kepada ijtihad dan pemakaian rasio dalam menghadapi setiap permasalahan hukum. Abu Hanifah pernah mengatakan, "Kami tahu bahwa ini adalah pendapat. Ia mungkin lebih baik dari pada pendapat kami. Siapa saja yang mampu berpendapat lain, ia boleh memegang pendapatnya, kami juga berhak atas pendapat kami".[277] Karena pengaruh dua madhhab rasional dalam bidang teologi dan fiqh itulah sehingga dalam manafsirkan ayat-ayat al-Qur'ân al-Zamakhsyari cenderung menggunakan pemikiran rasio, di samping meneliti dari aspek

---

273 Komaruddin Hidayat, *Memahami Bahasa Agama: Sebuah Kajian Hermeneutik*, Cet. I (Jakarta: Paramadina, 1996), hlm. 141.

274 *Al-Isti'ârah* adalah lafal yang digunakan pada arti bukan semestinya yang hubungannya berupa perserupaan. Baca Hifni Bek Dayyab, dkk. *Kaidah Tata Bahasa Arab*, hlm. 485.

275 'Uwaydah, *al-Zamakhsyari*, hlm. 105.

276 Harun Nasution, *Teologi Islam*, hlm. 38.

277 Baca Farouq Abu Zaid, *Hukum Islam: Antara Tradisionalis dan Modernis*, terj. Husein Muhammad (Jakarta: P3M, 1986), hlm. 10-18.

kebahasaan.

Di samping nuansa rasional yang berbau Mu‘tazilah, *Tafsîr al-Kasysyâf* mempunyai beberapa keistimewaan khusus bila dibandingkan dengan kitab-kitab tafsîr lain. Di antara keistemewaannya itu adalah: a) pembahasannya jelas dan tidak bertele-tele; b) berusaha menjauhi kisah-kisah isrâ’îlîyah; c) dalam menjelaskan makna ayat-ayat al-Qur’ân berpegang teguh pada kaidah tata bahasa Arab dan struktur gramatikanya; d) berusaha membuktikan bentuk-bentuk *i‘jâz* dengan berpegangan pada ilmu *ma‘ânî* dan *bayân* serta rahasia-rahasia *balâghah*-nya; e) dalam penjelasannya banyak menggunakan tanya jawab dengan metode *fanqalah*, yaitu adu argumentasi dengan pedoman: “jika anda mengatakan begitu, maka saya mengatakan begini”.[278]

Demikianlah diskripsi singkat tentang *al-Kasysyâf*, sebuah karya besar dalam bidang tafsîr yang ditulis pada abad XII oleh seorang ulama terkenal yang ahli dalam bidangnya, al-Zamakhsyari. Terlepas dari kelebihan dan kekurangan obyektif yang ada padanya, penulis tafsîr ini secara pribadi berhak mengakui keunggulannya. Sehubungan dengan itu, dengan penuh kebanggaan dan rasa syukur, dia mengatakan:

إِنَّ التَّفَاسِيرُ فِي الدُّنْيَا بِـلاَ عَدَدٍ # وَلَيْسَ فِيْـهَا لَعُمْرِىْ مِثْلُ كَشَّافِىْ

إِنْ كُنْتَ تَبْغِى الْهُدَى فَالْزَمْ قِرَاءَتَهُ # فَالْجَهْلُ كَالدَّاءِ وَالْكَشَّافُ كَالشَّافِى

“*Sesungguhnya kitab tafsîr yang ada di dunia ini tidak terhitung banyaknya, namun aku bersumpah atas nama diriku, bahwa semua itu tidak ada yang seperti al-Kasysyâf-ku.*

---

278 Al-Zarqânî, *Manâhil al-‘Irfân*, 70; Subhi al-Sâlih, *Mabâhith fî ‘Ulûm al-Qur’ân* (Beirut: Dâr al-‘Ilm li al-Malâyîn, 1988), hlm. 294.

(*Oleh karena itu*), *jika engkau mengharapkan petunjuk, maka haruslah engkau membacanya. Kebodohan ibarat penyakit, sedang al-Kasysyâf ibarat obatnya.*"[279]

D. Teologi Rasional Mu'tazilah dalam Tafsîr *al-Kasysyâf*

Teologi rasional Mu'tazilah yang terdapat di dalam *Tafsîr al-Kasysyâf* pada dasarnya merupakan manifestasi dari prinsip-prinsip dasar ajaran Mu'tazilah yang lima (*al-Usûl al-Khamsah*). Dengan kata lain, pandangan-pandangan al-Zamakhsyari tentang teologi dikembangkan berdasarkan lima prinsip dasar ajaran Mu'tazilah yang dianutnya. Pandangan-pandangan al-Zamakhsyari mengenai lima prinsip dasar ajaran Mu'tazilah tersebut adalah sebagai berikut:

1. Al-Tawhîd (ke-Esa-an Tuhan).

Al-Tawhîd adalah pengakuan akan ke- Maha Esa-an Allah Swt. Bahwa Allah Swt. wajib wujud-Nya, dan wujud-Nya itu adalah tunggal. Dia ada sejak zaman *azalî* dan tidak ada sesuatu pun yang mendahului keberadaan-Nya. Dia Maha Pencipta dan tidak sesuatu pun yang menyamai-Nya. Semua orang yang mengaku sebagai muslim dan mukmin, meyakini kebenaran dasar akidah ini. Tetapi kaum Mu'tazilah dinilai lebih bersungguh-sungguh, untuk tidak mengatakan berlebihan, dalam membahasnya. Mereka melakukan pembahasan tentang masalah ini dengan pendekatan filosofis-rasional. Demikian juga yang dilakukan al-Zamakhsyari.

Sebagai penganut paham Mu'tazilah, al-Zamakhsyari berpendapat bahwa Allah Swt. adalah Dzat Yang Esa. Dia

---

279 Sebagaimana dikutip al-Dhahabi, *al-Tafsîr wa al-Mufassirûn*, Juz I, hlm. 435.

tidak tersusun dari bagian-bagian, baik secara materi maupun maknawi. Oleh karena itulah maka dia menafikan sifat-sifat bagi Allah Swt., yaitu sifat-sifat yang mempunyai wujud sendiri di luar dzat-Nya. Ini tidak berarti Allah Swt. tidak diberi sifat oleh al-Zamakhsyari. Menurut dia, Allah Swt. tetap Maha Mengetahui, Maha Kuasa, Maha Melihat, Maha Mendengar dan sebagainya, tetapi semua ini tidak dapat dipisahkan dari dzat-Nya. Dengan kata lain sifat-sifat itu merupakan esensi Allah. Jadi, jika dikatakan bahwa Allah Maha Mengetahui, maka pengetahuan Allah bukan karena sifat mengetahui yang dimiliki-Nya, tetapi karena dzat-Nya. Demikianlah al-Zamakhsyari ketika mendiskusikan kandungan ayat al-Qur'ân yang menyatakan bahwa "Allah mengetahui semua perkataan di langit dan di bumi dan Dialah Yang Maha Mendengar lagi Maha Mengetahui" (Qs. al-Anbiyâ'/21: 4). Menurutnya, Allah Maha Mendengar dan Maha Mengetahui karena dzat-Nya.[280] Demikian pula tentang apa yang dikatakan sebagai sifat Allah yang lain, seperti *qudrah*. Jadi, dzat Allah dan sifat-Nya adalah sesuatu yang satu dan padu.

Ketika menghadapi ayat-ayat al-Qur'ân yang mengandung makna *anthropomorphisme* atau *tajsîm*[281] terhadap dzat Allah, dengan berpedoman pada firman Allah { لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ },[282] al-Zamakhsyari berusaha menakwilkan ayat-ayat tersebut sehingga Allah terhindar dari penyerupaan dengan makhluk. Maka, ayat yang menyatakan bahwa "Allah ber-*istiwa'* di atas *'Arsh*" (Qs. Tâhâ/20: 5) dita'wilkan dengan kekuasaan (*al-*

280 Al-Zamakhsyarî, *al-Kasysyâf*, Juz III, hlm. 103.

281 *Anthopomorphisme* atau *tajsîm* adalah menggambarkan Allah Swt. dekat menyerupai makhluk-Nya.

282 Qs. Al-Syûrâ/42: 11

mulk),[283] "segala sesuatu akan hancur kecuali *wajah*-nya" (Qs. al-Qasâs/28: 88) dita'wilkan dengan dzat-Nya.[284] Sedangkan ayat al-Qur'ân yang menyatakan bahwa "tangan Allah di atas tangan mereka (yang ikut berbai'at)" (Qs. al-Fath/48: 10), menurut dia, hal itu merupakan bentuk penyangatan dengan cara penggambaran makna (*takhyîl*). Bahwa perjanjian yang dilaksanakan dengan Rasul Allah nilainya sama dengan perjanjian dengan Allah, sesuai dengan firman-Nya "barangsiapa taat kepada Rasul saw., maka sungguh dia telah taat kepada Allah" (Qs. al-Nisâ'/4: 80).[285]

2. Al-'Adl (keadilan Tuhan).

Semua orang Islam mempercayai akan keadilan Allah swt. Bahwa Allah Swt. adalah Dzat Yang Maha Adil kepada semua makhluk-Nya. Namun, sebagaimana pembahasannya tentang prinsip *tawhîd*, al-Zamakhsyari sebagai penganut madhhab Mu'tazilah memperdalam pemahamannya tentang prinsip *al-'Adl* ini. Kalau *al-Tawhîd* dipahami al-Zamakhsyari sebagai bentuk mensucikan "diri" Allah Swt. dari persamaan-Nya dengan makhluk, maka *al-'Adl* dipahami sebagai bentuk mensucikan "perbuatan" Allah Swt. dari persamaan dengan perbuatan makhluk.

Di dalam kitab tafsîrnya, *al-Kasysyâf*, terlihat bahwa al-Zamakhsyari sangat besar perhatiannya dalam menjelaskan dan menetapkan bahwa semua perbuatan-perbuatan (*al-af'âl*) Allah mesti mengandung hikmah dan kemaslahatan bagi hamba-hamba-Nya. Menurut dia, Allah swt. tidak sepatutnya ditanyai tentang perbuatan-perbauatan-Nya.

283 Al-Zamakhsyarî, *al-Kasysyâf*, Juz III, hlm. 52.
284 *Ibid.*, hlm. 437.
285 *Ibid*, Juz IV, hlm. 335.

Sebab, semua perbuatan-perbuatan yang dilakukan-Nya adalah karena dorongan hikmah dan kemaslahatan, sehingga tidak mungkin Dia berbuat salah dan berbuat jahat.[286] Pendapat ini dikemukakan oleh al-Zamakhsyari berkaitan dengan ayat yang menjelaskan bahwa "Allah tidak ditanya tentang apa yang diperbuat-Nya, dan merekalah yang akan dan ditanyai" (Qs. al-Anbiyâ'/21: 23).

Ketika menghadapi ayat yang menyatakan bahwa "Allah-lah yang menciptakan kamu; maka di antara kamu ada yang kafir dan di antaramu ada yang beriman. Dan Allah Maha Melihat apa yang kamu kerjakan" (Qs. al-Taghâbun/64: 2), al-Zamakhsyari tampaknya tetap berpegang teguh pada prinsipnya itu, walaupun dia agak mengalami kesulitan dalam menjelaskannya. Dia menegaskan, bahwa Allah adalah Dzat Yang Maha Bijaksana dan Maha Mengetahui tentang jeleknya kemungkaran, begitu juga Dia Maha Mengetahui tentang ketidakberhajatannya kepada kemungkaran itu. Karena semua perbuatan Allah adalah baik dan demi kemaslahatan hamba-Nya, sedangkan menciptakan orang yang berbuat mungkar termasuk perbuatan-Nya, maka mestilah hal itu baik juga. Hanya saja, menurut dia, sisi baiknya itu tersembunyi bagi kita. Kita tidak dapat mengetahui hikmah yang mendorong pada penciptaannya itu.[287]

Ayat di atas secara tekstual tampak memberikan keterangan bahwa perbuatan manusia, baik dan buruk, telah diciptakan Allah, sehingga manusia tidak mempunyai kebebasan dalam berkehendak dan berbuat. Padahal, seperti diketahui, kebebasan manusia dalam berkehendak dan

286 *Ibid.*, Juz III, hlm. 110.
287 *Ibid.*, Juz IV, hlm. 545-6.

berbuat merupakan tema penting dalam paham Mu'tazilah. Sehubungan dengan itu menurut al-Zamakhsyari, Allah tidak menciptakan perbuatan manusia, baik dan buruk. Tetapi manusia sendirilah yang menciptakan perbuatan-perbuatannya, sebab mereka mempunyai kemerdekaan dalam berkehendak. Sehubungan dengan itulah maka berlaku pemberian pahala bagi perbuatan baik, dan hukuman bagi perbuatan buruk atau jahat. Hal ini berdasarkan ayat yang menjelaskan bahwa "seandainya Tuhanmu menghendaki, tentu Dia menjadikan manusia umat yang satu....." (Qs. Hûd/11: 118).

Al-Zamakhsyarî mengatakan, bahwa ayat ini mengandung penafian terhadap adanya keterpaksaan manusia untuk menjadi umat yang satu dalam soal beragama (Islam), dan sebaliknya ia mengisyaratkan adanya kebebasan memilih sebagai asas *taklîf* (kewajiban agama). Maka, di antara umat manusia ada yang memilih jalan kebenaran (Islam), dan yang lain memilih jalan sesat. Oleh karena itulah dalam ayat selanjutnya dijelaskan bahwa ".....tetapi mereka senantiasa berselisih pendapat, kecuali orang-orang yang diberi rahmat oleh Tuhanmu" (Qs. Hûd/11: 118, 119), yaitu orang-orang yang mendapat karunia Allah (*al-luthf*), sehingga mereka menjadi satu umat dalam agama yang benar, yaitu Islam. Dengan demikian, pahala yang diberikan kepada orang-orang yang memilih jalan kebenaran, dikarenakan baiknya pilihan mereka, sebaliknya hukuman yang ditimpakan atas orang-orang yang memilih jalan sesat, dikarenakan jeleknya pilihan mereka.[288]

---

288 *Ibid.*, Juz II, hlm. 437.

Konsep *al-luthf* (karunia Allah) dan yang terkait dengannya, yaitu *al-tawfîq* (pertolongan Allah), selalu digunakan al-Zamakhsyari, dan kaum Mu'tazilah pada umumnya, dalam membahas masalah kebebasan manusia dalam berkehendak dan berbuat (*free will and free act*). Menurutnya, dengan adanya *al-luthf* atau karunia Allah, manusia mudah melakukan perbuatan baik, dan jika *al-luthf* tersebut dicabut maka sulitlah bagi manusia untuk berbuat baik.[289] Dengan berpegangan pada konsep inilah al-Zamakhsyari dapat keluar dari kesulitan dalam menjelaskan ayat-ayat al-Qur'ân yang secara tekstual tampak bahwa Allah-lah yang menciptakan perbuatan manusia, baik dan buruk.

3. ***Al-Wa'd wa al-Wa'îd* (*Janji dan Ancaman*).**

Prinsip dasar ajaran yang ketiga ini berkaitan erat dengan prinsip ajaran yang kedua di atas. Bahwa Allah Swt. tidak akan dapat berbuat adil, jika Ia tidak memberi pahala kepada orang yang berbuat baik dan jika tidak menghukum orang yang berbuat buruk. Keadilan menghendaki supaya orang yang bersalah diberi hukuman dan orang yang berbuat baik diberi upah. Kepada pemahaman demikianlah al-Zamakhsyari membawa ayat-ayat al-Qur'ân yang berisi janji dan ancaman Allah Swt.

Misalnya, ayat yang menyatakan: "lalu ditimpakan kepada mereka nista dan kehinaan, serta mereka mendapat kemurkaan dari Allah. Hal itu terjadi karena mereka selalu mengingkari ayat-ayat Allah dan membunuh para nabi tanpa alasan yang benar. Yang demikian itu karena mereka selalu berbuat durhaka dan melampaui batas" (Qs. al-Baqarah/2:

289 Al-Dhahabî, *al-Tafsîr wa al-Mufassirûn*, hlm. 461.

61). Berdasarkan ayat ini, al-Zamakhsyari berpendapat bahwa yang menjadi sebab ditimpakannya nista, kehinaan dan kemurkaan Allah tersebut pada dasarnya adalah perbuatan durhaka.[290] Kedurhakaan adalah salah satu perbuatan buruk yang tidak dibenarkan oleh ajaran agama, dan di akhirat pelakunya di ancam dengan kehidupan yang penuh dengan kenistaan, kehinaan serta akan mendapat murka dari Allah Swt. Dalam hal ini, Allah Swt. pasti akan merealisasikan ancaman yang telah dijelaskan dalam firman-Nya itu. Dan selama orang yang berbuat durhaka itu tidak bertaubat, maka dia tetap akan mendapat murka Allah, dan jika bertaubat maka Allah akan mengampuninya.[291]

Berkaitan dengan janji Allah, menurut al-Zamakhsyari ada dua macam pemberian. Adakalanya pemberian itu merupakan anugerah, dan adakalanya merupakan pahala. Anugerah diberikan Allah swt. ketika di dunia, dan atas hal ini manusia wajib berterima kasih kepada-Nya. Sedangkan pahala diberikan di akhirat, dan berterima kasih atasnya bukan menjadi kewajiban manusia. Sebab, pahala merupakan hak bagi hamba-hamba-Nya yang berbuat baik, dan menjadi kewajiban bagi Allah untuk memberikannya. Jadi Allah Swt. tidak mungkin tidak menepati janji-Nya, dan wajib bagi Allah untuk menepati janji-Nya itu, sebagaimana telah dijelaskan dalam firman-Nya sendiri. Dalam pengertian demikianlah al-Zamakhsyari mendiskusikan kandungan ayat al-Qur'ân yang menyatakan bahwa: "segala puji bagi Allah yang memiliki apa yang di langit dan apa yang di bumi dan bagi-Nya pula segala

290 Al-Zamakhsyarî, *al-Kasysyâf*, Juz I, hlm. 145-6.
291 *Ibid.*, hlm. 593. Qs. Al-Nisâ'/4: 168.

puji di akhirat" (Qs. Saba'/34: 1).[292]

4. **Al-Manzilah bayn al-Manzilatayn.**

Dalam mengomentari ayat al-Qur'ân yang menyatakan bahwa "orang-orang beriman yang beramal saleh akan mendapat pahala yang besar, sedang orang-orang yang tidak mau beriman kepada hari akhir disediakan bagi mereka siksa yang pedih" (Qs. al-Isrâ'/17: 9-10), al-Zamakhsyari berpendapat bahwa di antara dua kelompok itu ada satu kelompok lagi yang berada dalam posisi menengah, yakni *al-manzilah bayn al-manzilatayn*.[293] Yaitu orang-orang yang hatinya beriman dan disaksikan dengan pengakuan lisan, tetapi dia melakukan dosa besar. Mereka inilah yang termasuk dalam kategori orang-orang *fâsiq*.

Penentuan tempat itu banyak hubungannya dengan pemahaman al-Zamakhsyari tentang iman. Sebagai penganut faham Mu'tazilah, dia berpendapat bahwa iman bukan hanya keyakinan dalam hati dan ucapan lisan, tetapi juga harus dibuktikan dengan perbuatan-perbuatan.[294] Atas dasar ini, maka palaku dosa besar bukanlah *mu'min*, karena imannya tidak sempurna, tetapi bukan pula *kâfir* karena ia masih percaya kepada Allah dan Nabi Muhammad saw. Karena bukan *mu'min*, ia tidak dapat masuk surga, dan kerena bukan *kâfir* pula, ia tidak mesti masuk neraka. Oleh karena itu, sesuai dengan faham keadilan Allah, maka ia seharusnya ditempatkan pada posisi menengah antara *mu'min* dan *kâfir* tersebut. Posisi inilah yang disebut dengan *al-manzilah bayn al-manzilatayn* (posisi di antara dua posisi).

292 *Ibid.*, Juz III, hlm. 566.
293 *ibid.*, Juz I, hlm. 543.
294 *Ibid.*, hlm. 39

5. **Amar Ma'rûf Nahy Munkar.**

Sesungguhnya prinsip ajaran ini dianggap sebagai kewajiban, bukan saja oleh kaum Mu'tazilah, tetapi juga oleh golongan umat Islam lainnya. Perbedaan yang terdapat antara golongan-golongan itu adalah tentang pelaksanaannya. Apakah perintah dan larangan cukup dilaksanakan dengan penjelasan dan seruan saja, ataukah perlu diwujudkan dengan paksaan dan kekerasan.

Menurut al-Zamakhsyari, larangan berbuat munkar perlu dilaksanakan dengan segera dan dijalankan secara bertahap, dimulai dari yang paling mudah sampai yang paling berat dan sulit. Sebab larangan bertujuan untuk mencegah perbuatan munkar.[295] Oleh karena itu maka setiap Muslim yang mampu dan memenuhi persyaratan wajib melaksanakannya. Adapun larangan yang menggunakan paksaan dan kekerasan, seperti memerangi dan membunuh, maka yang lebih utama melaksanakannya adalah imam atau khalifah dan para pembantunya.[296] Pendapat ini dikemukakan al-Zamakhsyari ketika mendiskusikan kandungan al-Qur'ân surat Ali 'Imran ayat 104 yang merupakan dasar teologis tentang perintah *al-amr bi al-ma'rûf wa al-nahy 'an al-munkar*.

Sedangkan perintah untuk melakukan perbuatan baik (*al-amr bi al-ma'rûf*), menurut al-Zamakhsyari adakalanya wajib dan adakalanya sunat. Hal ini tergantung pada masalah yang dan dihadapi. Jika masalahnya berkaitan dengan sesuatu hal yang harus dikerjakan, maka melakukan *al-amr bi al-ma'rûf* hukumnya wajib, dan jika berkaitan dengan sesuatu

---

295 *ibid.*, hlm. 398.
296 *Ibid.*

yang sunat, maka melakukan *al-amr bi al-ma'rûf* juga sunat. Berbeda dengan larangan berbuat munkar yang semuanya bersifat wajib, dikarenakan sifat buruk yang melekat pada perbuatan munkar tersebut.[297]

E. Penutup

Demikianlah pandangan al-Zamakhsyari tentang lima ajaran dasar (*al-Usûl al-Khamsah*) Mu'tazilah dalam *Tafsîr al-Kasysyâf*. Dalam mengelaborasi ayat-ayat al-Qur'ân, al-Zamakahsyari berusaha menggunakan pendekatan ilmu-ilmu bahasa, seperti *balâghah*, *nahw*, *ma'âni* dan *bayân*, yang dipadu dengan penggunaan kekuatan akal dan pemikiran rasionalnya. Ada beberapa langkah yang ditempuh al-Zamakhsyari dalam mengintegrasikan ayat-ayat al-Qur'an dengan ajaran teologi Mu'tazilah, antara lain interpretasi semantis, interpretasi metaforis, dan melakukan *ta'wil* (membawa makna lahir kepada makna batin). Selain itu, al-Zamakhsyari tidak jarang menetapkan ayat-ayat al-Qur'an yang tidak sejalan dengan paham Mu'tazilah sebagai ayat-ayat *mutasyâbihât*, kemudian membawa pemahaman ayat-ayat itu kepada ayat-ayat al-Qur'an yang sejalan dengan madzhabnya yang ditetapkan sebagai ayat-ayat *muhkamât*. []

Wallâhu a'lam bi al-shawâb.

297 *ibid.*, hlm. 397.

KONSEP "IMAN" DALAM AL-QUR'AN SEBAGAI DASAR PENGEMBANGAN KUALITAS SUMBER DAYA INSANI

Bagi umumnya umat beragama, termasuk kaum Muslimin, kata iman bukan merupakan istilah asing. Hal ini karena setiap agama dan semua sistem kepercayaan manapun selalu mengajarkan kepada para pengikutnya tentang doktrin-doktrin yang harus dipercayai atau diimani. Dalam Islam, iman bahkan menjadi salah satu dari trilogi ajarannya, di samping "islam" dan "ihsan". Lebih dari itu, dalam sistem keyakinan Islam, iman merupakan fondasi utama bagi berdirinya sebuah bangunan "mercusuar" keislaman yang kokoh dan mampu memancarkan sinar ke sekelilingnya.

Dengan menggunakan pendekatan semantik-filosofis sebagai perangkat analisis, tulisan ini berusaha mengurai jalinan makna iman yang sarat dengan nilai-nilai transformatif. Iman tidak sekedar berarti "percaya", tetapi juga menuntut *action* dari sikap

percaya itu. Dalam konteks inilah iman yang berpusat di kalbu dapat menjadi sumber nilai-nilai positif yang bersifat transformatif bagi pemiliknya. Paduan antara iman yang ada di kalbu sebagai potensi berdzikir, otak yang ada di kepala sebagai potensi berpikir, dan kekuatan otot pada jasad sebagai potensi berkarya merupakan paduan sinergis dan strategis bagi usaha-usaha pengembangan sumber daya insani yang berkualitas, sehingga dengan demikian jalan menuju prestasi dapat dilalui dengan lempang.

A. Pendahuluan

Bagi umat beragama, khususnya Islam, kata *iman* merupakan ungkapan yang paling sering didengar. Paling tidak sekali dalam seminggu, terutama bagi kaum Muslim laki-laki, kata tersebut diwasiatkan agar selalu dijaga dan ditingkatkan terus dari waktu ke waktu, dan biasanya disandingkan dengan kata *taqwa*. Hal ini dapat dimengerti, karena kata tersebut menempati posisi sentral di setiap sistem keyakinan agama, tidak terkecuali Islam.[298]

Barangkali karena begitu lekatnya kata *iman* bagi umat beragama (Islam), sehingga seolah-olah kata tersebut menjadi sebuah kata 'mati' yang bersifat statis dan tidak memiliki daya transformatif bagi orang yang memilikinya. Hal ini terjadi karena kepemilikan kata itu tidak disertai dengan penghayatan dan pengamalan terhadap nilai-nilai yang dikandungnya. Padahal jelas, penghayatan dan pengamalan terhadap makna kata tersebut dapat melahirkan daya transformatif yang sangat besar bagi kemajuan dan pencapaian prestasi.

Dalam sejarah Islam, nilai-nilai iman transformatif itu pernah

298 Dalam kaitan ini Harun Nasution menyebutkan delapan definisi agama yang semuanya berintikan keimanan/kepercayaan. Lebih lanjut baca Harun Nasution, *Islam Ditinjau dari Berbagai Aspeknya*, Jilid I, (Jakarta: UI-Press, 1985), hlm. 10.

dipraktekkan oleh kaum Muslimin periode klasik, sehingga mereka menjadi generasi unggul dan penuh dengan prestasi. Banyak kemajuan yang berhasil diraih oleh umat Islam pada periode ini, baik di bidang politik, ekonomi, kebudayaan, termasuk bidang filsafat dan ilmu pengetahuan.[299] Bahkan periode ini disebut-sebut oleh para sejarawan sebagai jaman keemasan Islam yang penuh keunggulan dan prestasi. Di sisi lain, salah satu sebab kemunduran umat Islam di segala bidang sekarang ini adalah tercerabutnya umat dari ajaran Islam yang "asli" sebagaimana dapat diteladani dari pribadi Rasulullah Saw dan generasi Islam awal itu.[300]

Bertolak dari pokok pikiran di atas, tulisan ini secara khusus menyoroti masalah iman yang dapat dikatakan sebagai modal dasar bagi keberagamaan seseorang dan mempunyai pengaruh besar bagi seluruh aktivitas hidupnya. Agar pembahasan dapat dilakukan secara mendalam, maka pendekatan semantik-filosofis dipergunakan sebagai perangkat analisis.

B. Meretas Makna *Iman* sebagai Dasar Keunggulan Insani

Kata *iman* merupakan bentuk kata benda abstrak (*mashdar*) dari kata kerja *âmana - yu'minu* yang berarti "percaya".[301] Dari segi bahasa, *iman* diartikan sebagai pembenaran hati. Kata *iman* seakar dengan kata "*amân*" dan "*amânah*" yang berarti "keamanan / ketentraman", sebagai antonim dari "khawatir / takut".[302] Dari akar kata ini terbentuk sekian banyak kosa kata yang meskipun

---

299 Uraian cukup baik mengenai masalah ini dapat dibaca, misalnya, dalam *Ibid.*, hlm. 56-79.

300 Bandingkan dengan Nurcholish Madjid, *Islam Doktrin dan Peradaban*, cet. III (Jakarta: Paramadina, 1995), hlm. xli.

301 Mahmud Yunus, *Kamus Arab-Indonesia* (Jakarta: Hidakarya Agung, 1989), hlm. 49. Lihat juga A. W. Munawwir, *Kamus al-Munawwir Arab-Indonesia*, cet. 25 edisi Terlengkap (Yogyakarta: Pustaka Progressif, 2002), hlm. 40-41.

302 Abu Hayyan, *al-Bahrul al-Muhîth*, Jilid. I (Mesir: Dâr al-Fikr, 1978), hlm.

mempunyai arti berbeda-beda tetapi pada dasarnya bermuara kepada makna "tidak mengkhawatirkan/aman dan tentram".

Iman dalam arti kepercayaan atau pembenaran dalam hati, meskipun seakar dengan kata *aman* dan *amânah* (aman / tentram), namun pada tahap awal tidak selalu menghasilkan keamanan/ketentraman jiwa. Mengenai hal ini al-Qur'an memberikan isyarat, misalnya, dalam surat al-Nisa'/4 ayat 136, al-Nur ayat 62, dan al-Hujurat ayat 15. Hal serupa juga pernah dialami Nabi Ibrahim as. Ia mengungkapkan keadaan jiwanya itu dalam sebuah pertanyaan yang ditujukan kepada Allah: "*Tuhanku, perlihatkan kepadaku bagaimana Engkau menghidupkan orang mati?*" Kemudian Allah merespon pertanyaan Ibrahim as dengan bertanya: "*Apakah kamu belum percaya?*" Jawab Ibrahim as.: "*Aku telah meyakininya, akan tetapi agar hatiku tetap mantab* (*percaya*)".[303]

Berdasarkan keterangan ayat di atas dapat dipahami bahwa Nabi Ibrahim sesungguhnya telah beriman, tetapi belum mencapai tingkat yang menghasilkan ketenangan dan ketentraman jiwa. Itulah sebabnya Ibrahim mohon kepada Allah agar diperlihatkan kepadanya bagaimana Dia menghidupkan orang mati, sehingga hal itu menyebabkan hatinya tenang dan mantab. Ketenangan dan kemantaban hati dalam *iman* yang dihasilkan melalui proses ini pada dasarnya merupakan tingkatan *iman* paling tinggi. Hal ini selaras dengan pandangan al-Ghazali yang membagi keimanan menjadi tiga tingkatan, yaitu:

1. *Iman al-'Awâm*, yaitu kepercayaan yang didasarkan pada peniruan (*taqlîd*). Misalnya, mempercayai berita yang dibawa oleh pihak lain yang dikenal jujur dengan

38.

303 Baca Qs. Al-Baqarah/2: 260.

cara mendengarkan apa yang dikatakan, tidak berusaha berhubungan langsung dengan apa yang dikatakannya itu.

2. *Iman al-Mutakallimîn*, yaitu kepercayaan melalui pembuktian akal (*istidlal*). Misalnya, mempercayai bahwa seseorang berada di dalam ruangan tertentu, berdasarkan pikiran akan lewat suara (=ciri) yang tertangkap dari balik dinding.
3. *Iman al-'Ârifîn*, yaitu kepercayaan melalui penyaksian (*musyâhadah*). Misalnya, mempercayai bahwa seseorang berada dalam ruang dengan cara memasuki ruangan dan menyaksikan sendiri sosok itu dengan penuh keyakinan bahwa sosok itu adalah si Fulan.

Pada *iman* tingkat pertama, kekeliruan kemungkinan besar terjadi karena pengetahuannya didapat hanya lewat perantara tanpa mengamati sendiri obyeknya. Pada *iman* tingkat kedua, kekeliruan masih bisa terjadi sekalipun kecil karena pengetahunnya mengandalkan penangkapan ciri sesuatu yang belum tentu benar. Sedangkan pada *iman* tingkat ketiga, tidak mungkin lagi terjadi kekeliruan karena penanggap mengamati sendiri secara langsung. Keadaan *iman* yang demikian inilah yang telah dicapai Nabi Ibrahim setelah melalui proses persaksian, sebagaimana dikemukakan di atas.

Dalam perspektif al-Qur'an, *iman* bukan hanya sekedar percaya kepada Allah, sebab ia belum tentu bermakna *tawhîd*. Dengan kata lain, *iman* masih mengandung kemungkinan percaya kepada yang lain sebagai saingan (*andad*) Allah dalam keilahian. Sementara *iman* yang berorientasi pada *tawhîd* merupakan bentuk pembebasan manusia dari belenggu paham syirik. Hal

ini sebagaimana ditunjukkan oleh pernyataan dalam *syahadah* (persaksian) yang diungkapkan dalam bentuk *al-nafy wa al-itsbat* (negasi–konfirmasi). Kalimat *lâ ilâha* adalah bentuk *nafy* yang menegasikan segala sesembahan sebagai bentuk pembebasan total manusia dari segala belenggu, sedangkan kalimat *illallâh* adalah konfirmasi yang menegaskan bahwa segala tujuan dan orientasi hidup harus kembali kepada Allah. Dari sini dapat dipahami bahwa *iman* selain mengajarkan sikap percaya kepada Allah, ia juga mengajarkan bagaimana bersikap secara benar terhadap-Nya dan obyek-obyek lain selain Dia.[304]

Menurut Thabathaba'î, *iman* terhadap sesuatu berarti pengertian / pengetahuan yang benar tentang sesuatu tersebut disertai dengan kewajiban untuk mengamalkannya. Kalau *iman* belum mampu mewajibkan seseorang untuk mengamalkannya, berarti dia belum beriman walaupun ada pengertian / pengetahuan.[305] Dengan demikian, tekanan *iman* adalah amal. Oleh karena itu, *iman* kepada Allah mesti dibarengi sikap yang benar kepadanya dalam bentuk ibadah dan amal shaleh. Pemahaman ini sejalan dengan definisi verbal yang dijelaskan al-Qur'an mengenai "orang beriman yang sesungguhnya". Al-Qur'an menegaskan dalam surat al-Anfal:[306]

إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ إِذَا ذُكِرَ اللَّهُ وَجِلَتْ قُلُوبُهُمْ وَإِذَا تُلِيَتْ عَلَيْهِمْ آيَاتُهُ زَادَتْهُمْ إِيمَانًا وَعَلَىٰ رَبِّهِمْ يَتَوَكَّلُونَ ﴿٢﴾

304 Nurcholish Madjid, *Islam Doktrin dan Peradaban* (Jakarta: Paramadina, 1992), hlm. 75.

305 Muhammad Husain al-Thabathaba'i, *al-Mizan fî Tafsîr al-Qur'an*, Jilid. XVIII (Beirut: Muassasat al-A'lam li al-Mathbu'at, 1983), hlm. 158.

306 Qs. Al-Anfâl/8: 2-4.

ٱلَّذِينَ يُقِيمُونَ ٱلصَّلَوٰةَ وَمِمَّا رَزَقْنَٰهُمْ يُنفِقُونَ ۝٣ أُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْمُؤْمِنُونَ حَقًّاۚ لَّهُمْ دَرَجَٰتٌ عِندَ رَبِّهِمْ وَمَغْفِرَةٌ وَرِزْقٌ كَرِيمٌ ۝٤

"(2) *Sesungguhnya orang-orang yang beriman itu adalah mereka yang apabila disebut nama Allah gemetar hati mereka, dan apabila dibacakan kepada mereka ayat-ayat-Nya bertambahlah iman mereka* (*karenanya*) *dan kepada Tuhanlah mereka bertawakkal.* (3) (*yaitu*) *orang-orang yang mendirikan shalat dan yang menafkahkan sebagian dari rizki yang Kami kepada mereka.* (4) *Itulah orang-orang yang beriman dengan sebenar-benarnya. Mereka akan memperoleh beberapa derajat ketinggian di sisi Tuhannya dan ampunan serta rizki* (*ni'mat*) *yang mulia*".[307]

Definisi verbal tersebut menggambarkan orang yang beriman dalam arti yang sesungguhnya sebagai orang yang benar-benar shalih, yang di dalam hatinya selalu disebutkan asma Allah, dan ini cukup untuk membangkitkan perasaan khidmat yang mendalam, serta orang yang keseluruhan hidupnya ditentukan oleh dorongan hatinya yang benar-benar mendalam. Keyakinan yang sungguh-sungguh akan menghasilkan motivasi yang paling kuat yang mendorong manusia untuk berbuat baik; jika tidak demikian maka keyakinan itu belum sungguh-sungguh. Sikap yang mendasar, seperti perasaan berdosa dan khidmat di hadapan Allah, patuh terhadap perintah Allah, rasa syukur terhadap nikmat Allah, semua unsur inilah yang memberikan ciri keimanan Islam

307 Departemen Agama RI, *al-Qur'an dan Terjemahnya*, hlm. 260.

yang tertinggi, yang harus diwujudkan dalam perbuatan baik (*amal shalih*).

Hubungan dasar antara keyakinan (baca: *iman*) dengan perbuatan baik (baca: *amal shalih*) telah menimbulkan polemik cukup serius dalam pemikiran teologi. Mayoritas ulama Mu'tazilah dan Khawarij berpendapat bahwa amal adalah rukun *iman*. Dengan kata lain, *iman* seseorang tidak dapat diterima tanpa amal. Alasannya, bahwa kalimat *innalladzîna âmanû* dalam firman Allah selalu diiringi kalimat *wa'amilushshâlihât*, atau kalimat lain yang semakna. Tetapi menurut ulama Ahlus *Sunnah*, amal bukan sebagai rukun *iman*. Sebab, jika amal termasuk rukun *iman*, berarti *iman* dan Islam merupakan satu kesatuan. Padahal, berdasarkan hadis Nabi Saw, *iman* dan Islam berlainan, di mana ketika Jibril bertanya tentang keduanya kepada Nabi Saw masing-masing dijawab berbeda.[308] Perbedaan keduanya dapat juga dianalisis dari dasar argumen tentang kesatuan keduanya. Bahwa kalimat *innalladzîna âmanû* yang selalu diikuti dengan kalimat *wa'amilushshâlihât* menurut analisa bahasa justru menunjukkan perbedaan. Sebab, *wau 'athaf* pada kalimat *wa'amilushshâlihât* pada dasarnya menunjukkan perbedaan antara *iman* dan amal.[309] Ini berarti *iman* bukan amal dan amal bukan *iman*.

Meskipun antara *iman* dan amal berbeda, hal itu tidak berarti keduanya terpisah secara diametral. Keduanya memiliki hubungan lekat yang saling melengkapi dan menyempurnakan. *Iman* tanpa amal tidak akan sempurna, begitu juga amal tanpa

---

308 Hadis tentang hal ini dapat dibaca, misalnya, dalam al-Nawawi, *Syarh Arba'în al-Nawawiyah.*

309 Achmad Mudlor, "*Iman* dan Taqwa dalam Perspektif Filsafat" dalam majalah *Tarbiyah* IAIN Sunan Ampel Malang No. 41, Januari-Maret 1996, hlm. 41.

iman tidak akan bernilai. Banyak sekali ayat-ayat al-Qur'an yang menjelaskan kelekatan hubungan keduanya. Gambaran mengenai hubungan antara *iman* dan amal itu dapat dibaca, misalnya, dalam surat al-Mukminun/23 ayat 1-11 dan surat al-Furqân/25 ayat 63-68; 72-74. Ayat-ayat tersebut menjelaskan karakteristik yang dapat diterima sebagai seorang beriman yang sebenar-benarnya, yang secara ringkas dapat dikatakan sebagai berikut: memiliki sikap dasar *hilm*; mencurahkan ibadah secara konstan; takut pada hari akhir; menunaikan zakat; menjauhi perbuatan keji yang dengan tegas dilarang, seperti politeisme, membunuh makhluk hidup tanpa alasan yang benar, berbuat zina, sumpah palsu dan omong kosong; dan memelihara janji dan amanat yang dipikulnya.

Kata *iman* yang memiliki hubungan lekat dengan amal tersebut dalam al-Qur'an sering kali dikontraskan dengan kata *kufr*. Akar kata *kufr* dalam al-Qur'an secara semantik memiliki makna ambigu. Kata tersebut dapat dipergunakan dengan dua makna dasar: "tidak bersyukur" dan "tidak percaya". Sejauh penggunaannya dalam al-Qur'an, dua makna dasar yang berbeda dari kata *kufr* itu dapat ditemukan.[310] *Iman* dan *kufr* merupakan dua kategori yang membagi kualitas moral manusia. Dalam kaitan ini, perbedaan radikal antara *mu'min* (orang beriman) dan *kâfir* (orang tidak beriman) mengacu pada dua masalah penting: (1) yang mereka lakukan di dunia -- orang beriman hanya melakukan perbuatan baik (*'amal shâlih*), sementara orang yang tidak beriman menghabiskan hari-hari dalam hidupnya untuk menikmati kesenangan dunia; (2) yang mereka dapatkan di akherat – orang beriman akan memperoleh pahala surga, sementara orang kafir

310 Baca Qs. Al-Baqarah/2: 28; Ali 'Imran/3: 70; al-An'am/6: 29-30; al-Ra'd/13: 5; al-Isra'/17: 89; dan Maryam/19: 30-32.

masuk ke dalam neraka.[311] Mengenai hal ini al-Qur'an menegaskan:

فَأَمَّا الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ فَهُمْ فِي رَوْضَةٍ يُحْبَرُونَ ﴿١٥﴾ وَأَمَّا الَّذِينَ كَفَرُوا وَكَذَّبُوا بِآيَاتِنَا وَلِقَاءِ الْآخِرَةِ فَأُولَٰئِكَ فِي الْعَذَابِ مُحْضَرُونَ ﴿١٦﴾

"*Adapun orang-orang yang beriman dan mengerjakan amal shalih, maka mereka di dalam taman* (*surga*) *bergembira. Adapun orang-orang yang kafir dan mendustakan ayat-ayat Kami* (*al-Qur'an*) *serta* (*mendustakan*) *menemui hari akhirat, maka mereka tetap berada di dalam siksaan* (*neraka*)".[312]

Dalam ayat yang lain, al-Qur'an membuat perbedaan mengenai jalan yang ditempuh oleh orang beriman dan orang kafir.

الَّذِينَ آمَنُوا يُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَالَّذِينَ كَفَرُوا يُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ الطَّاغُوتِ... ﴿٧٦﴾

"*Orang-orang yang beriman berperang di jalan Allah, dan orang-orang yang kafir berperang di jalan thaghut*".[313]

Secara lebih umum semua tindakan yang menunjuk pada *kufr* sebagai lawan dari *iman* dapat disebut perbuatan *fisq*. Karena *iman* berarti mengikuti petunjuk Allah dan dengan demikian melalui jalan yang benar, maka yang berbuat sebaliknya adalah

---

311 Toshihiko Izutsu, *Konsep-konsep Religius dalam al-Qur'an*, terj. Agus Fahri Husein, dkk. (Yogyakarta: Tiara Wacana, 1993), hlm. 225.

312 Qs. Al-Rum/30: 15-16. Terjemah Departemen Agama RI, *al-Qur'an* ....., hlm. 643.

313 Qs. Al-Nisa'/4: 76. Terjemah *Ibid*.

fâsiq. Dengan alasan yang sama, 'melupakan Allah' adalah perbuatan *fisq*.

Lebih lanjut, *kufr* sebagai lawan *iman* juga berkaitan dengan makna *fujur* – bentuk nominal dari *fajara*— yang menunjukkan kategori 'negatif' dalam konsep *mu'min*, sebagai lawan dari kategori 'positif' yang disebut dengan kata *barr*.[314] Di dalam al-Qur'an kadang-kadang kata *fajir* secara kasar merupakan sinonim dari kata *kufr*. Hal ini didasarkan pada makna yang mendasari kata *fajir*, yaitu "menyimpang". Oleh karena itu, kata ini secara metaforik berarti "meninggalkan jalan yang benar" dan kemudian "melakukan perilaku yang immoral". Dalam satu ayat al-Qur'an memberi penjelasan bahwa kata *fajara* tampaknya secara tepat melakukan pekerjaan yang biasanya ditunjuk oleh kata *kafara*: yang menunjukkan penolakan untuk percaya pada ajaran eskatologi mengenai kebangkitan (kiamat). Al-Qur'an menjelaskan:

أَيَحْسَبُ الإِنْسَانُ أَلَّنْ نَجْمَعَ عِظَامَهُ ۝٣ بَلَى قَادِرِينَ عَلَى أَنْ نُسَوِّيَ بَنَانَهُ ۝٤ بَلْ يُرِيدُ الإِنْسَانُ لِيَفْجُرَ أَمَامَهُ ۝٥ يَسْأَلُ أَيَّانَ يَوْمُ الْقِيَامَةِ ۝٦

"*Apakah manusia mengira, bahwa Kami tidak akan mengumpulkan* (*kembali*) *tulang belulangnya? Bukan demikian, sebenarnya Kami kuasa menyusun* (*kembali*) *jari-jemarinya dengan sempurna. Bahkan manusia itu hendak membuat maksiat terus-menerus. Ia bertanya: "Bilakah hari kiamat itu?"*.[315]

---

314 Izutsu, *Konsep-konsep* …., hlm. 194-195.
315 Qs. Al-Qiyamah/75: 3-6.

Dalam ayat lain ditegaskan bahwa *fujur* secara formal dibedakan dengan *taqwa* yang berarti 'takut kepada Allah'.

وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا ﴿٧﴾ فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا ﴿٨﴾

"*Dan jiwa serta penyempurnaannya* (*ciptaannya*)*, maka Allah mengilhamkan kepada jiwa itu* (*jalan*) *kemaksiatan dan ketaqwaannya?".*[316]

Ayat ini menegaskan bahwa Allah, dalam menciptakan masing-masing diri manusia, mengilhamkan ke dalam jiwa yang shalih berupa *taqwa*, atau sebaliknya, *fujur*. Ayat tersebut juga menunjukkan bahwa struktur semantik kata *fujur* banyak berkaitan dengan aspek *kufr* yang secara langsung berlawanan dengan takut kepada Allah (*taqwa*).

C. Iman Membentuk Keunggulan Kompetitif

Berdasarkan uraian di atas dapat dikatakan bahwa nilai-nilai *iman* pada dasarnya berorientasi pada kualitas dan keunggulan insani. Dalam kaitan ini, ada dua jenis keunggulan, yaitu keunggulan komparatif dan keunggulan kompetitif. Keunggulan jenis pertama didasarkan pada perbandingan yang bersifat fisik-alamiah. Misalnya, ketampanan dan kecantikan. Oleh karena sifatnya fisik-alamiah, maka keunggulan komparatif tidak dapat diperbaharui dan ditingkatkan, sehingga juga bersifat statis dan subyektif. Sedangkan keunggulan jenis kedua didasarkan pada nilai metafisik-ruhaniah. Misalnya, kepandaian, keberhasilan, dan kejayaan. Berbeda dengan keunggulan jenis pertama, keunggulan jenis kedua ini bersifat dinamis dan obyektif, sehingga terbuka peluang untuk diperbaharui dan ditingkatkan.[317]

316 Qs. Al-Syams/91: 7-8.
317 Bandingkan dengan Hari Sudarsono, "Meningkatkan Keunggulan

Keunggulan kompetitif, dengan demikian, adalah suatu "arena perjuangan" yang dapat dimasuki oleh siapa saja, di mana saja, dan kapan saja. Semua orang memiliki kesempatan dan peluang yang relatif sama untuk meraih puncak kemenangan di arena itu, yaitu prestasi.

Ada tiga potensi yang dapat didayagunakan oleh setiap orang untuk meraih prestasi, yaitu kekuatan tubuh, otak, dan kalbu. Dari ketiga potensi itu, potensi kalbu memegang peran sangat strategis dan menentukan. Sebab, nilai keunggulan yang dihasilkan dengan mendayagunakan potensi tubuh dan otak hanya akan bersifat duniawi, jika tidak dilakukan dengan benar. Hal pertama dan terpenting yang dapat membuat seseorang menjadi unggul dunia maupun akhirat adalah kejernihan berpikir. Dengan berpikir jernih, seseorang akan memiliki kemampuan mengontrol emosi dan mengendalikan diri, sehingga dapat berbuat dengan jitu.[318] Sedangkan untuk dapat menguasai diri, berpikir dan bertindak jernih, kunci utamanya adalah kemampuan berdzikir kepada Allah SWT dalam arti luas,[319] yaitu segala aspek yang dapat menambah ketaatan kepada Allah. Di sisi lain, kemampuan berdzikir tidak akan muncul, jika kalbu belum dipenuhi dengan *iman*. Dengan demikian dapat dikatakan bahwa pangkal tolak keunggulan yang bersifat duniawi dan ukhrawi adalah *iman* yang terdapat di dalam kalbu.

Orang beriman, di samping memiliki potensi tubuh untuk ikhtiar dan otak untuk berpikir, juga memiliki kalbu untuk berdzikir. Dengan *dzikrullah*, ia dapat meningkatkan kualitas pikir

---

Kompetitif SDM Muslim" dalam Abdullah Gymnastiar (Aa Gym), *Menjadi Muslim Prestatif* (Bandung: MQS Pustaka Grafika, 2002), hlm 133-134.

318 AA Gym, *Menjadi Muslim Prestatif*, hlm. 68.

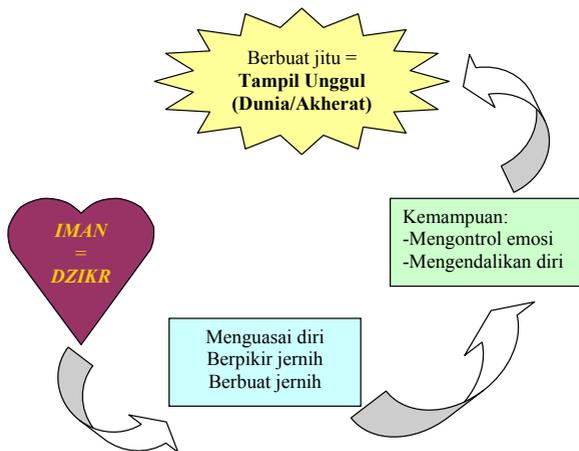
319 *Ibid.*, hlm. 69.

dan ikhtiar, sehingga menjadi lebih jernih (*ikhlash* = murni karena Allah Swt.).[320] Kualitas pikir yang jernih memungkinkannya dapat berpikir dengan teliti, cermat, dan tepat, serta penuh percaya diri dan optimisme. Sedangkan ikhtiar yang jernih mengandung arti bahwa segala aktivitas yang dilakukannya didasarkan pada nilai keimanan, tanpa pamrih dan tedensi apapun kecuali ridho Allah Swt., serta pasrah dan tawakal kepada-Nya. Perpaduan antara dzikir dan kejernihan pikir serta ikhtiar tersebut menjadikan dia mampu mengontrol emosi dan mengendalikan dirinya,[321] sehingga

---

320 Hasil penelitian yang dilakukan Sabarudin tentang fungsi dzikir dalam perguruan beladiri tenaga dalam "walisongo Garuda Sakti" Yogyakarta, menunjukkan bahwa dzikir memiliki beberapa fungsi, yaitu fungsi psikologis, fungsi sosial, fungsi pendidikan dan dakwah, serta fungsi ibadah. Peningkatan kualitas pikir dan ikhtiar dapat terjadi pada fungsi psikologis. Menurutnya, dzikir dapat meningkatkan daya konsentrasi seseorang, sehingga dapat mencapai kondisi seimbang antara potensi-potensi yang ada dalam diri orang tersebut. Dzikir juga dapat meningkatkan rasa percaya (*self confidence*). Hal ini disebabkan adanya keyakinan atau kemantapan hati bahwa dengan pengamalan dzikir yang intensif, dirinya merasa semakin dekat dengan Allah Swt dan merasa bahwa Allah selalu di belakangnya serta akan selalu membantu di kala ia menghadapi suatu persoalan dan tantangan hidup. Di samping itu, dzikir juga dapat menyebabkan ketenangan jiwa. Hal ini terjadi, karena adanya kepercayaan bahwa "kekuatan ilahi" (kekuatan mutlak) hanya akan diperoleh seseorang apabila ia mempunyai jiwa yang murni, jauh dari sikap takabbur, atau merasa lebih kuat dari yang lain. Dengan demikian, dzikir (apalagi jika disertai do'a) mampu merubah mental dan pikiran seseorang, meningkatkan dan memperbaharui manusia, serta meninggikan derajatnya. Lebih lanjut baca: Sabarudin, "Fungsi Dzikir dalam Perguruan Beladiri Tenaga Dalam: Studi Kasus di Perguruan Beladiri Walisongo Garuda Sakti Yogyakarta", dalam *Jurnal Penelitian Agama*, vol. XI. No. 2 (Yogyakarta: Pusat Penelitian IAIN Sunan Kalijaga, 2002), hlm. 244-252.

321 Kemampuan mengontrol emosi sangat penting bagi kesuksesan seseorang. Bahkan menurut Daniel Goleman, orang yang berhasil mempopulerkan istilah "kecerdasan emosi" lewat bukunya *Kecerdasan Emosional: Mengapa Lebih Penting dari IQ?*, kecerdasan emosi memberikan kontribusi 80%

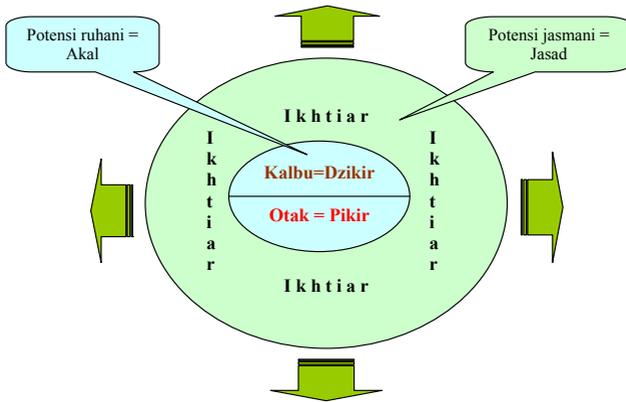
dalam berpikir dan bertindak senantiasa dilaksanakan secara jitu dan terbaik. Inilah performa seseorang yang kalbunya dipenuhi dengan keimanan dan selalu berdzikir. Kondisi tersebut bergerak sirkular yang dapat mengembang dan menyusut bergantung pada intensitas iman dan dzikir yang dilakukannya. Kondisi demikian dapat diilustrasikan dalam gambar berikut:

Ketika kalbu melakukan aktifitas dzikir, maka pikir sebagai aktifitas otak mengalami penjernihan transendental. Sebab, dengan dzikir seseorang selalu berada dalam ketentraman, ketenangan, dan kenyamanan hidup.[322] Dengan demikian, akan terbukalah tabir dan cakrawala berpikir yang lebih luas, sehingga memungkinkan bagi seseorang mampu melakukan ikhtiar (karya) sebaik dan seoptimal mungkin, dalam konteks duniawi maupun ukhrawi. Sebaliknya, jika kalbu tidak melakukan

---

terhadap kesuksesan sseorang, sedangkan 20% sisanya dari IQ. Baca: Anthony Dio Martin, *Emotional Quality Management* (Jakarta: Penerbit Arga, 2003), hlm. 21-26.

322 Aa Gym, *Menjadi Muslim Prestatif*, hlm. 69.

aktifitas dzikir, maka pikir akan mengalami "kegelapan" dari nilai-nilai transendental. Akibatnya seseorang tidak mampu melakukan ikhtiar (karya) terbaiknya. Sebab dia dapat dikuasai hawa nafsunya, dan pikirannya bekerja hanya untuk kepentingan pemuasan hawa nafsu tersebut.[323]

Hubungan organis antara dzikir, pikir, serta ikhtiar sebagai potensi dasariah seseorang tersebut dapat digambarkan sebagai berikut:[324]

Hubungan antara dzikir dan pikir di atas selaras dengan pendapat Musa Asy'ari, bahwa pikiran dan kalbu berhubungan secara organis.[325] Lebih lanjut dia berpendapat, bahwa kesatuan aktifitas otak dalam bentuk pikiran dan aktivitas kalbu dalam

323 Bandingkan Musa Asy'ari, *Manusia Pembentuk Kebudayaan dalam al-Qur'an*, hlm. 106.

324 Diadopsi dari Musa Asy'ari, *Manusia Pembentuk Kebudayaan dalam al-Qur'an* (Yogyakarta: LESFI, 1992), hlm. 106, dengan diberi beberapa tambahan sebagai modifikasi.

325 *Ibid.*, hlm. 105. lebih lanjut baca Erich Fromm, *Revolusi Harapan* (*The Revolution of Hope*), terj. Kamdani (Yogyakarta: Pustakan Pelajar, 1996),

bentuk dzikir, merupakan kesatuan aktivitas akal.[326] Dengan kata lain, meminjam istilah Erich Fromm, "akal mengalir dari perpaduan antara pemikiran rasional dengan perasaan".[327] Pikiran sebagai kerja otak berfungsi untuk memahami hal-hal fisik; alam dan manusia. Sedangkan dzikir sebagai kerja kalbu berfungsi untuk memahami hal-hal metafisik.[328] Menurut Fromm, jika dua fungsi ini dipisahkan, pemikiran memburuk menjadi aktifitas intelektual yang menderita *schizoprenia*,[329] sedangkan perasaan memburuk menjadi dorongan-dorongan neurosis yang merusak hidup.[330] Ikhtiar pada dasarnya merupakan aktualisasi dari aktifitas kalbu dan otak. Oleh karena itu, keberhasilan dan keunggulan ikhtiar sangat bergantung kepada aktifitas kedua potensi dasar tersebut, yaitu kalbu dan otak.

Di dalam al-Qur'an, Allah Swt menyatakan, bahwa "*sesungguhnya Allah tidak akan mengubah keadaan suatu kaum sehingga mereka mengubah keadaan yang ada pada diri mereka sendiri*".[331] Ayat ini dapat dipahami bahwa perubahan pada skala sosial hanya dapat terjadi jika setiap individu yang merupakan bagian dari anggota masyarakat mengubah apa yang ada dalam dirinya, yaitu

---

hlm.40.

326 Selengkapnya baca, *Ibid.*, hlm. 99-112; baca juga Sir Muhammad Iqbal, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam* (Lahore: Muhammad Ashraf, 1958), hlm. 15.

327 Erich Fromm, *Revolusi Harapan* (*The Revolution of Hope*), terj. Kamdani (Yogyakarta: Pustakan Pelajar, 1996), hlm.40.

328 Asy'ari, *Manusia .....*, hlm. 153.

329 Yaitu penyakit kejiwaan berupa suka mengasingkan diri. Menurut Fromm, pengalaman *schizoprenia* yang melampaui batas-batas tertentu akan menyebabkan penyakit dalam masyarakat. Lebih lanjut baca Fromm, *Revolusi Harapan*, hlm. 41.

330 Fromm, *Revolusi Harapan*, hlm. 40.

331 Qs. Al-Ra'd/13: 11.

potensi dasar yang dimiliki setiap manusia; otak, kalbu, dan jasad.[332] Ketiga potensi itu merupakan sumber munculnya nilai-nilai dasar yang menyebabkan seseorang menjadi besar dan unggul, yaitu 1) kemampuan berpikir yang luar biasa, 2) mentalitas yang baik, 3) karakter yang seimbang, dan 4) kondisi fisik yang mendukung.[333] Tiga yang disebut pertama (yaitu: berpikir, mentalitas, dan karakter) merupakan nilai keunggulan yang bersandar pada otak dan kalbu, yang dua diantaranya (yaitu: mentalitas dan karakter) merupakan nalai-nilai spiritual yang bersandar pada kalbu saja.

Kemampuan berpikir yang baik, akan menjadikan seseorang memiliki daya imajinasi dan analisa yang tajam. Sedangkan kondisi fisik yang mendukung memungkinkan seseorang untuk mengemban tuga-tugas besar dan berat. Namun kedua aspek ini tidak menjadi jaminan bagi keunggulan seseorang. Aspek yang sangat menentukan adalah mentalitas dan karakter. Mentalitas yang baik dapat menjadikan seseorang tidak mudah *down*, memiliki mekanisme pertahanan jiwa yang tinggi, sifat *survive*, kemampuan berkembang, dan kemampuan bersabar. Karakter yang seimbang akan melahirkan tindakan yang didasarkan pada kesadaran bahwa tindakan itu adalah pilihan yang benar.[334] Dalam kondisi demikianlah seseorang dapat meningkat keunggulan kompetetifnya, dan pada gilirannya ia dengan mudah dapat mempersembahkan prestasi terbaik dalam setiap aktivitasnya.

D. Penutup

Berdasarkan uraian di atas tampak bahwa *iman* secara semantis mempunyai makna yang sangat dalam. *Iman* tidak hanya berarti

---

332 Bandingkan dengan H.M. Anis Matta, *Model Manusia Muslim Pesona Abad ke-21* (Bandung: Syaamil, 2003), 120.

333 *Ibid.*, hlm. 88.

334 *Ibid.*, hlm. 89.

sekedar 'percaya', tetapi ia mengandung konsekuensi lebih jauh yang bersifat *action*. Pada tataran ini, *iman* sering dipersandingkan dengan *'amal;* bahwa kesempurnaan *iman* memiliki hubungan yang lekat dengan perbuatan baik (*'amal shâlih*). Hubungan lekat *iman* dan amal menyebabkan kata itu biasanya dikontraskan dengan kata *kufr*, sebuah kata ambigu yang bisa bermakna "tidak bersyukur" atau "tidak percaya".

Ketika *iman* telah menguat dalam jiwa seseorang, maka ia menjadi pengendali setiap aktivitasnya dan menghindarkannya dari perbuatan maksiat (*fujur*) ataupun perbuatan menyimpang lainnya (*fisq*). Dalam hal ini, *iman* pada gilirannya melahirkan rasa takut kepada Allah (*taqwa*). Lebih dari itu, kekuatan *iman* dalam kalbu yang dipadukan dengan kemampuan berpikir yang bersandar pada otak dan kekuatan fisik yang bertumpu pada jasad, merupakan modal utama bagi peningkatan keunggulan kompetitif seseorang. Dalam konteks inilah *iman* dapat menjadi basis pengembangan kualitas sumber daya insani. [*wallâhu a'lam*]

KISAH-KISAH AL-QUR'AN DALAM PERSPEKTIF ILMU SEJARAH

A. Pendahuluan

Al-Qur'an diturunkan dengan membawa misi kemanusiaan yang bersifat universal. Ia mengandung ajaran-ajaran moral yang merupakan petunjuk bagi manusia dalam kehidupan dan perbaikannya, baik secara individu maupun sosial.[335] Banyak ayat-ayatnya yang menjelaskan tentang tujuan yang esensial itu.[336] Untuk mencapai tujuan tersebut pesan-pesan al-Qur'an disampaikan dalam berbagai bentuk, salah satunya adalah dalam bentuk kisah.[337]

Berdasarkan pembagian isi kandungan al-Qur'an sebagaimana

---

335 Lebih lanjut baca, M. Quraish Shihab, *Membumikan al-Qur'an: Fungsi dan Peran Wahyu dalam Kehidupan Masyarakat*, ed. Ihsan Ali-Fauzi, (Bandung: Mizan, 1995), hlm. 40.

336 Misalnya dalam surat al-Baqarah/2: 2 dan 185; serta al-Isra'/17: 9.

337 Baca tulisan Mardjoko Idris, "Kisah-kisah dalam al-Qur'an" dalam *Thaqâfiyyât*, Jurnal Bahasa, Peradaban dan Informasi Islam Fakultas Adab IAIN Sunan Kalijaga, Vol. 1, No. 1, Juli-Desember 2000.

dikemukakan Muhammad Abduh, kisah-kisah dalam al-Qur'an merupakan salah satu aspek dari lima aspek pokok yang ada di dalamnya.338 Hal ini mengindikasikan bahwa kisah-kisah dalam al-Qur'an memiliki nilai yang sangat penting dalam kaitannya dengan fungsi dan tujuan diturunkannya al-Qur'an. Di antara nilai penting yang dapat dipahami dari pengungkapan pesan-pesan moral al-Qur'an dalam bentuk kisah tersebut adalah berkaitan dengan efektivitas realisasi fungsi dan tujuan turunnya al-Qur'an itu sendiri.

Meskipun yang ingin disampaikan dalam kisah-kisah al-Qur'an tersebut pesan moralnya, bukan semata-mata materi kisahnya, tetapi al-Qur'an tetap menjamin akurasi informasi kisah-kisah yang disampaikannya itu. Sebab hal ini juga berkaitan erat dengan tujuan penyampaian pesan-pesan al-Qur'an dalam bentuk kisah-kisah, antara lain adalah untuk memperlihatkan kemu'jizatannya dan kebenaran risalah yang dibawa oleh Nabi Muhammad Saw.[339] Dalam kaitan inilah dapat dipahami mengapa sebagian ayat-ayat al-Qur'an diturunkan dalam bentuk kisah-kisah dari peristiwa masa lampau yang secara historis pernah terjadi dalam panggung kehidupan manusia, dan tidak mungkin seorang yang tidak pandai baca tulis seperti Nabi Muhammad Saw dapat menguasai pengetahuan sejarah yang banyak dan sulit-sulit itu, jika tidak karena wahyu Tuhan.

---

338 Empat aspek isi kandungan al-Qur'an yang lain adalah masalah tauhid, ibadah, janji dan ancaman, serta jalan menuju kebahagiaan. Baca; Muhammad Abduh, *Tafsîr al-Manâr*, Jilid I (Mesir: Dâr al-Manar, 1373 H), hlm. 36.

339 Pembahasan tentang hal ini baca, misalnya, Manna' al-Qattan, *Mabâhith fî Ulûm al-Qur'ân*, (Beirut: Mansyurât al-'Ashr al-Hadîth, tt.), hlm. 307; Abdul Jalal H.A., *Ulumul Qur'an*, peny. M. Ridwan Nasir & Muhammad Zakki, (Surabaya: Dunia Ilmu, 1998), hlm. 301.

Sebagai wahyu Tuhan yang diharapkan mampu "melemahkan" (*mu'jizat*)[340] kesombongan orang-orang yang meragukan kebenaran al-Qur'an, sudah semestinya jika informasi yang terkandung dalam kisah-kisah itu memiliki nilai kesejarahan yang dapat dipertanggungjawabkan. Sebab jika tidak, bukan saja tujuan yang diharapkan tersebut tidak dapat dicapai, tetapi juga akan menghancurkan reputasi Nabi Saw dalam dakwahnya.

Tulisan ini tidak berpretensi untuk membuktikan kebenaran fakta-fakta sejarah yang terkandung dalam kisah-kisah al-Qur'an. Demikian juga masalah otentisitas kisah-kisah itu juga tidak menjadi fokus bahasan dalam tulisan ini. Sebaliknya tulisan ini dimaksudkan sebagai upaya memahami kisah-kisah al-Qur'an dalam perspektif ilmu sejarah. Tujuannya adalah untuk menemukan kemungkinan adanya korelasi antara kisah-kisah al-Qur'an dengan nilai-nilai kesejarahan dalam kisah-kisah tersebut, sehingga informasi dalam narasi kisahnya dapat dijadikan sebagai sumber pengkajian sejarah. Dengan kata lain, informasi dalam narasi kisah-kisah al-Qur'an tidak hanya dipandang sebagai fakta-fakta sejarah yang beku dan bersifat statis, tetapi menjadi sumber sejarah yang menyuguhkan "data-data sejarah" yang dinamis, yang perlu diolah dan dianalisis.[341]

B. Pertautan Makna antara Kisah dan Sejarah

Secara bahasa, istilah kisah merupakan kata serapan dari bahasa Arab, yaitu *qishshah*. Kata ini memiliki bentuk *jama'*

---

340 Dalam konteks ini istilah *mu'jizat* barangkali lebih tepat jika dipahami sebagai sesuatu yang dapat meyakinkan.

341 Dudung Abdurahman, "Pengantar Sejarah dan Peradaban Islam" dalam *Sejarah dan Peradaban Islam: Dari Masa Klasik Hingga Modern*, ed. Siti Maryam, et.al. (Yogyakarta: Jurusan SPI Fak. Adab & LESFI, 2002), hlm. 6.

(*plural*) *qashash*, yang berarti "hikayat, cerita, atau kisah".[342] Kata yang semakna dengan kata *khabar* ini berasal dari kata kerja *qashsha – yaqushshu – qashshan / qashashan* yang berarti *al-khabar al-maqshûsh*, yaitu "cerita yang dituturkan". Kalimat *qashashtu al-ru'ya 'ala Fulân* berarti "saya menceritakan mimpi kepada si Fulan".[343] Kata kerja *qashsha* juga bisa bermakna "memotong/menggunting". Misalnya, kalimat *thâ'irun maqshûsh al-janâh̲* artinya "burung yang terpotong sayapnya", sedangkan kalimat *qushshâshah al-sya'ri* artinya "guntingan/potongan rambut".[344] Di samping itu, istilah kisah juga mempunyai arti: peristiwa, perkara penting, berita dan keadaan.[345] Definisi yang diberikan oleh para ahli bahasa terhadap kata *qashasha* memang sangat banyak dan beragam. Satu definisi lagi diberikan oleh para pakar bahasa dari Universitas al-Azhar, yang menyatakan bahwa kata *al-qishshah* (kisah) adalah kata benda abstrak (*mashdar*) dari kata kerja *qashasha* (mengisahkan). Suatu kisah kemudian didefinisikan sebagai **cerita dari suatu kejadian yang sudah diketahui sebelumnya**.[346]

Sementara itu, sepanjang penggunaannya dalam al-Qur'an, kata kisah berarti "mengikuti jejak",[347] atau "berita-berita yang

---

342 Ahmad Warson Munawir, *al-Munawir Kamus Arab-Indonesia*, (Yogyakarta: PP. al-Munawir, 1984), hlm. 1211.

343 Ibn Mandzur, *Lisân al-Arab*, Juz 7, (Kairo: al-Dâr al-Misriyah li al-Ta'lîf wa al-Tarjamah, tt.), hlm. 342.

344 *Ibid*., hlm. 341.

345 Louis Ma'luf, *al-Munjid fî al-Lughah wa al-A'lam*, (Beirut: Dâr al-Ma<u>s</u>riq, 1973), hlm. 631.

346 Muhammad A. Khalafullah, *al-Fann al-Qashashi fî al-Qur'ân: al-Qur'an bukan Kitab Sejarah*, terj. Zuhairi Misrawi & Anis Maftukhin (Jakarta: Paramadina, 2002), hlm. 100.

347 Qs. Al-Kahfi/18: 64; al-Qasas/28:11.

bersambung".[348] Secara terminologis istilah kisah, menurut Muhammad Kamil Hasan dalam bukunya *al-Qur'ân wa Qishshah al-Hadîtsah* yang dikutip oleh Marjoko Idris,[349] berarti "suatu media untuk menyalurkan tentang kehidupan atau sepotong tertentu dari kehidupan yang mengungkapkan suatu peristiwa atau sejumlah peristiwa yang antara satu dengan lainnya saling terikat, dan kisah mesti memiliki pendahuluan dan penutup".

Sedangkan istilah sejarah, sebagian ahli mengatakan bahwa ia juga merupakan kata serapan dari bahasa Arab, yaitu *syajara* yang berarti "terjadi".[350] Pendapat lain mengatakan bahwa ia adalah kata serapan dari bahasa yang sama (Arab), yaitu *syajarah* yang berarti "pohon".[351] Istilah asing yang biasanya disejajarkan dengan istilah "sejarah" adalah *histoire* (Perancis), *historia* (Latin), dan *history* (Inggris), yang asalnya berarti penyelidikan, pemeriksaan, penelitian, dan bukan sebuah catatan kumpulan data sebagaimana pengertian umum sekarang.[352] Penggunaan istilah sejarah barangkali sesuai dengan salah satu dari tiga hal, yaitu: penyelidikan, obyek penyelidikan, atau catatan hasil-hasil penyelidikan. Ketiga hal itu berturut-turut merupakan bentuk lain dari proses atau teknik membuat catatan, peristiwa-peristiwa yang dialami manusia pada masa lampau, dan catatan masa lalu.[353] Pengertian tersebut pada dasarnya mengacu kepada pengertian sejarah secara obyektif dan subyektif. Hal-hal yang menunjuk

---

348 Qs. Ali 'Imran/3: 64; Yusuf/12: 161.
349 Idris, *Kisah-kisah*, hlm. 28.
350 Bandingkan dengan Qs. Al-Nisa'/4: 65.
351 Kuntowijoyo, *Pengantar Ilmu Sejarah*, (Yogyakarta: Bentang, 1995), hlm. 1.
352 Gilbert J. Garraghan, *A Guide to Historical Method*, (New York: Fordham University Press, 1957), hlm. 3.
353 *Ibid.*

kepada peristiwa-peristiwa atau kejadian-kejadian masa lampau sebagai proses sejarah dalam aktualitasnya adalah sejarah dalam arti obyektif. Sedangkan hal-hal yang menunjuk kepada cerita sejarah sebagai konstruk catatan masa lalu dalam bentuk unit uraian atau cerita yang mencakup fakta-fakta terangkaikan untuk menggambarkan suatu gejala sejarah, baik proses maupun struktur, adalah sejarah dalam arti subyektif.[354]

Berdasarkan pengertian di atas tampak bahwa istilah kisah dan sejarah memiliki pertautan makna yang cukup dekat. Kedekatan makna kedua istilah yang sama-sama sebagai kata serapan dari bahasa Arab itu terdapat pada muatan isinya yang secara umum merupakan uraian atau cerita mengenai peristiwa masa lalu. Baik kisah maupun sejarah (dalam arti subyektif) keduanya sama-sama berusaha menghadirkan gambaran kejadian masa lalu dalam bentuk konstruk cerita. Sebagai konstruk, sudah tentu keduanya tidak pernah dimaksud sebagai sebuah potret yang memuat secara detail segala sesuatu dari obyek yang difoto. Sebab tampilan yang tampak pada keduanya sangat dipengaruhi oleh pandangan, pendekatan, metode, dan gaya bahasa penyajinya. Dalam penyajiannya, baik kisah maupun sejarah, sama-sama dituntut adanya kemampuan imajinasi yang tinggi agar cerita yang dibangunnya tampak menarik. Konstruk cerita dalam kisah dan sejarah tersebut terdiri dari beberapa unsur yang saling bertalian, saling menopang, dan saling tergantung, serta merupakan satu kesatuan.

Di sisi lain, kisah dan sejarah juga memiliki segi-segi perbedaan yang cukup mencolok. Berdasarkan pengertian etimologisnya, konstruk cerita dalam kisah ada yang didasarkan atas

354 Sartono Kartodirjo, *Pendekatan Ilmu Sosial dalam Metodologi Sejarah*, (Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 1992), hlm. 14-15.

fakta-fakta dan ada yang tidak, sedangkan konstruk cerita dalam sejarah harus didasarkan fakta-fakta. Oleh karena itu tidak ada ungkapan "sejarah mimpi saya", tetapi ungkapannya adalah "kisah mimpi saya". Sehubungan dengan itu maka perbedaan antara kisah dan sejarah berikutnya adalah menyangkut penyajian ceritanya. Meskipun keduanya sama-sama memerlukan imajinasi dalam penyajiannya, tetapi penyajian cerita sejarah terikat pada fakta-fakta, sehingga tidak bebas mengekspresikan diri.[355] Sebaliknya, penyajian cerita dalam kisah memiliki keleluasaan dalam mengekspresikan diri, sehingga -- berbeda dengan sejarah – konstruk ceritanya kadang-kadang terdapat hal-hal yang tidak logis. Misalnya kisah-kisah yang berbau mitologis, seperti kisah Dewi Sri dan Nyi Roro Kidul dalam masyarakat Jawa, dan kisah Sangkuriang dalam masyarakat Sunda. Oleh karena itu dapat dikatakan bahwa data dan informasi yang terdapat dalam konstruk cerita yang disajikan dalam kisah mengandung dua kemungkinan benar; benar secara historis yang didasarkan pada fakta-fakta, dan benar secara mitologis yang didasarkan pada keyakinan masyarakat pendukungnya.

C. Historisitas Kisah-kisah al-Qur'an

Manna' al-Qaththan mengatakan bahwa kisah-kisah al-Qur'an adalah berita-berita al-Qur'an tentang keadaan umat-umat yang lampau, kenabian-kenabian terdahulu, dan peristiwa-peristiwa yang telah (dan akan) terjadi.[356] Berdasarkan definisi ini, maka dari sigi materinya ada tiga macam kisah yang termuat dalam al-Qur'an. *Pertama*, Kisah-kisah para nabi, berisi tentang dakwah yang mereka lakukan terhadap kaumnya, mukjizat yang diberikan Allah Swt sebagai bukti kebenaran dakwahnya, sikap

355 *Ibid*, hlm. 19.
356 Qaththan, *Mabâhits*, hlm. 306.

para penentangnya, tahap-tahap dan perkembangan dakwah yang mereka lakukan, serta akibat yang diterima oleh orang-orang yang mengimaninya dan mendustakannya. Misalnya, kisah Nabi Nuh a.s., Nabi Ibrahim a.s., Nabi Musa a.s., Nabi Isa a.s., dan lain-lain. *Kedua*, kisah-kisah yang berhubungan dengan peristiwa-peristiwa masa lampau dan pribadi-pribadi yang tidak ditetapkan sebagai nabi. Seperti kisah orang-orang yang terusir dari kampung halamannya yang berjumlah ribuan karena takut mati, kisah Thalut dan Jalut, kisah dua putra Nabi Adam a.s (Qabil dan Habil), penghuni gua (*ashhâb al-kahfi*), Dzulqarnain, Karun, Maryam, dan lain-lain. *Ketiga*, kisah-kisah yang berhubungan dengan peristiwa-peristiwa yang terjadi pada masa Rasulullah Saw. Seperti perang Badar dan Uhud (Qs. Ali 'Imran), perang Hunain dan Tabuk (Qs. Al-Taubah), perang Ahzab (Qs. Al-Ahzab), kisah tentang Isra' Mi'raj, Hijrah, dan lain-lain.[357]

Ketiga macam materi kisah dalam al-Qur'an tersebut semuanya tidak dituturkan dengan maksud menjelaskan materi kisahnya semata-mata, melainkan nilai dan semangat moralnya. Memang dalam hal yang terakhir inilah seluruh kisah dalam al-Qur'an selalu ditampilkan. Ini tentunya, sebagaimana telah disinggung di muka, tidak terlepas dari maksud dan tujuan diturunkannya al-Qur'an kepada umat manusia, yang memuat tiga tujuan pokok, yaitu:

1. Petunjuk akidah dan kepercayaan yang harus dianut oleh manusia yang tersimpul dalam keimanan akan keesaan Tuhan dan kepercayaan akan kepastian adanya hari pembalasan.
2. Petunjuk mengenai akhlak yang murni dengan jalan

357 *Ibid.*

menerangkan norma-norma keagamaan dan susila yang harus diikuti oleh manusia dalam kehidupannya secara individual atau kolektif.

3. Petunjuk mengenai syariat dan hukum dengan jalan menerangkan dasar-dasar hukum yang harus diikuti oleh manusia dalam hubungannya dengan Tuhan dan sesamanya. Atau dengan kata lain yang lebih singkat, "al-Qur'an adalah petunjuk bagi seluruh manusia ke jalan yang harus ditempuh demi kebahagiaan hidup di dunia dan di akherat.[358]

Petunjuk al-Qur'an yang pesan-pesannya disampaikan dalam bentuk kisah, di dalamnya tidak dikemukakan rentetan kejadian peristiwanya secara sinkronik maupun diakronik. Dalam kasus sejarah sosial, misalnya, al-Qur'an tidak menceritakan sejarah suatu masyarakat tertentu, bukan pula penggambaran keberhasilan suatu kelompok rasial dan kamajuan-kemajuan yang dicapainya. Al-Qur'an menjelaskan segala sesuatu secara lebih mendalam dan mencoba menganalisis dasar-dasar idiologis dan psikologis serta sikap dan kebiasaan-kebiasaan yang membawa kekuatan dan kemakmuran bagi suatu bangsa, atau justru menjerumuskannya pada kemunduran dan kemudian mengakhirinya dalam kehancuran. Jadi, sekali lagi, meskipun kisah yang ditampilkan al-Qur'an mengacu pada beberapa fakta sejarah politik dan keagamaan, tetapi yang menjadi perhatian utamanya bukanlah fakta itu sendiri, melainkan akhlak atau moral yang ditunjukkannya.[359]

---

358 M. Quraish Shihab, *Membumikan al-Qur'an: Fungsi dan Peran Wahyu dalam Kehidupan* Masyarakat, ed. Ihsan Ali-Fauzi (Jakarta: Mizan, 1995), hlm. 40.

359 Mazherddin Siddiqi, *Konsep Qur'an tentang Sejarah*, terj. Nur Rachmi,

Sebagai contoh kisah al-Qur'an yang berisi cerita tentang kaum 'Ad (penduduk Iram). Al-Qur'an menceritakan bahwa kaum 'Ad adalah penduduk Iram yang mempunyai bangunan-bangunan yang tinggi, yang belum pernah dibangun (suatu kota) seperti itu, di negeri-negeri lain.[360] Mereka melewatkan hidup mereka dengan sama sekali melupakan hari pembalasan (akhirat), bahkan mereka dikenal sebagai bangsa yang suka menyiksa dengan kejam dan bengis.[361] Menurut al-Qur'an, bangsa 'Ad adalah bangsa yang kuat, tetapi sangat sombong dengan kekuatannya itu.[362] Mereka kemudian diperingatkan bahwa yang diperlukan bukanlah rasa bangga, melainkan rasa terima kasih (syukur) kepada Tuhan karena nikmat-Nya yang begitu banyak telah diberikan kepada mereka.[363] Tetapi karena mereka terlalu asyik dengan pengejaran keagungan duniawi semata-mata, akhirnya mereka dimusnahkan oleh Tuhan.[364] Kisah tentang kaum 'Ad tersebut antara lain dijelaskan dalam beberapa ayat al-Qur'an sebagai berikut:

> *Apakah kamu tidak memperhatikan bagaimana Tuhanmu berbuat terhadap kaum 'Aad?,* (*yaitu*) *penduduk Iram yang mempunyai bangunan-bangunan yang tinggi, yang belum pernah dibangun* (*suatu kota*) *seperti itu, di negeri-negeri lain* (*Qs. Al-Fajr/89: 6-8*).
>
> *Kaum `Aad telah mendustakan para rasul. Ketika saudara mereka Hud berkata kepada mereka: "Mengapa kamu tidak bertakwa? Sesungguhnya aku adalah seorang rasul kepercayaan* (*yang diutus*) *kepadamu, maka bertakwalah*

---

dkk. (Jakarta: Pustaka Firdaus, 1986), 50.

360 Qs. Al-Fajr/89: 6-8.

361 Qs. Al-Syu'arâ/26: 128-130.

362 Qs. Fushilat/41: 15.

363 Qs. Al-Syu'arâ /26: 132-134.

364 Qs. Al-Najm/53: 50.

kepada Allah dan ta`atlah kepadaku. Dan sekali-kali aku tidak minta upah kepadamu atas ajakan itu; upahku tidak lain hanyalah dari Tuhan semesta alam. Apakah kamu mendirikan pada tiap-tiap tanah tinggi bangunan untuk bermain-main, dan kamu membuat benteng-benteng dengan maksud supaya kamu kekal (di dunia)? Dan apabila kamu menyiksa, maka kamu menyiksa sebagai orang-orang kejam dan bengis (Qs. Al-Syura/26: 123-130).

Adapun kaum `Aad maka mereka menyombongkan diri di muka bumi tanpa alasan yang benar dan berkata: "Siapakah yang lebih besar kekuatannya dari kami?" Dan apakah mereka itu tidak memperhatikan bahwa Allah yang menciptakan mereka adalah lebih besar kekuatan-Nya dari mereka? Dan adalah mereka mengingkari tanda-tanda (kekuatan) Kami.

Adapun kaum `Aad maka mereka menyombongkan diri di muka bumi tanpa alasan yang benar dan berkata: "Siapakah yang lebih besar kekuatannya dari kami?" Dan apakah mereka itu tidak memperhatikan bahwa Allah yang menciptakan mereka adalah lebih besar kekuatan-Nya dari mereka? Dan adalah mereka mengingkari tanda-tanda (kekuatan) Kami

(Qs. Fushilat/41: 15).

Kaum `Aadpun telah mendustakan (pula). Maka alangkah dahsyatnya azab-Ku dan ancaman-ancaman-Ku. Sesungguhnya Kami telah menghembuskan kepada mereka angin yang sangat kencang pada hari nahas yang terus menerus, yang menggelimpangkan manusia seakan-akan mereka pokok korma yang tumbang. Maka betapakah dahsyatnya azab-Ku dan ancaman-ancaman-Ku (Qs. Al-Qamar/54: 18-21).

Dalam rangkaian konstruk cerita yang disajikan al-Qur'an tentang kaum 'Ad tersebut belum dapat diketahui secara pasti mengenai siapakah kaum 'Ad ini? Di mana mereka tinggal? Dan kapan mereka hidup? Menurut beberapa riwayat, mereka adalah kaum Nabi Hud a.s. dari keturunan Syam, putra Nabi Nuh a.s., dan mendiami daerah Yaman. Tetapi Maulana Sayyid Sulaiman Nadwi, sebagaimana dikutip Mazheruddin Siddiqi, mengatakan bahwa kaum 'Ad tidak hanya memerintah Yaman, tetapi juga Babylon, Syria dan Mesir selama beberapa waktu.[365]

Tentang Iram, al-Zamakhsyari menceritakan bahwa 'Ad mempunyai dua orang anak, bernama Syaddâd dan Syadîd, yang sama-sama berkuasa. Sejak Syadîd meninggal maka kekuasaan seluruhnya ada di tangan Syaddâd. Suatu ketika ia mendengar cerita tentang surga, kemudian ia berkata, "Dirikanlah bangunan untukku seperti surga." Kemudian dibangunlah Iram di sebagian gurun 'Aden dalam waktu 300 tahun. Usia Syaddâd sendiri mencapai 900 tahun. Iram adalah sebuah kota yang besar. Bangunan-bangunannya terbuat dari emas dan perak, sementara tiyang-tiyangnya terbuat dari batu permata dan mutiara. Di kota itu terdapat bermacam-macam pohon dan sungai-sungai yang mengalir. Ketika pembangunannya selesai, Syaddâd pergi meninjau bersama-sama rakyatnya. Tetapi ketika baru melakukan perjalanan sehari semalam, Allah Swt menurunkan siksa-Nya dari langit sehingga mereka semuanya hancur.[366]

Berbeda dengan cerita yang disampaikan al-Zamakhsyari, Ibn Khaldun mengatakan bahwa Iram bukanlah sebuah negeri atau kota, tetapi nama sebuah suku bangsa. Menurutnya tidak ada

365 Siddiqi, *Konsep Qur'an tentang Sejarah*, hlm. 67.

366 Al-Zamakhsyari, *al-Kasysyâf 'an Haqâiq al-Tanzîl wa 'Uyûn al-Awîl fî Wujûh al-Ta'wîl*, Jilid IV (Teheran: Intisyârat Afatab, tt.), hlm. 250.

negeri yang bernama Iram, dan ini hanya merupakan khayalan para penyebar cerita yang kemudian dipakai sebagai faham oleh para pengulas al-Qur'an yang tidak sah.[367]

Baik al-Zamkhasyari maupun Ibn Khaldun boleh berbeda pendapat, karena memang al-Qur'an sendiri tidak memberikan penjelasan rinci mengenai Iram itu. Bahkan boleh saja jika ada orang yang meragukan informasi al-Qur'an tersebut. Tetapi dengan bantuan kamajuan ilmu pengetahuan dan teknologi, misteri dalam kisah-kisah al-Qur'an, termasuk kisah kaum 'Ad dan kota Iram, lambat laun mulai terkuak kebenarannya. Dalam buku *Mukjizat Al-Qur'an*, Quraish Shihab mengulas agak mendalam mengenai masalah ini. Kutipan panjang di bawah ini barangkali dapat memberikan titik terang tentang historisitas kisah al-Qur'an itu.

> Pertama kali ketika informasi al-Qur'an dan riwayat-riwayat yang diterima digabung dengan hasil-hasil penelitian arkeologi. Pada tahap ini yang ditemukan adalah adanya bukti-bukti arkeologi tentang terjadinya gempa dan angin ribut, seperti yang diuraikan al-Qur'an. Masa itu diperkirakan merupakan masa hidupnya kaum-kaum yang dihancurkan Tuhan, serta tempat yang diisyaratkan oleh kitab-kitab suci, seperti Lembah Yordania, Pantai Laut Merah, serta Arab Selatan.
>
> ....
>
> Pada 1834 ditemukan – di dalam tanah yang berlokasi di Hisn al-Ghurab dekat kota Aden di Yaman – sebuah naskah bertuliskan aksara Arab lama (Hymarite) yang menunjukkan nama Nabi Hud a.s. Dalam naskah itu

367 Ibn Khaldun, *Kitâb al-'Ibar*, jilid I (Kairo: tp., 1355 H), hlm. 28-29.

antara tertulis, “Kami memerintah dengan memakai hukum Hud”. Selanjutnya pada 1964-1969 dilakukan penggalian erkeologis, dan dari hasil analisis pada 1980 ditemukan informasi dari salah satu lempeng tentang adanya kota yang disebut “Shamutu, ‘Ad, dan Iram”. Prof. Pettinato mengidentifikasikan nama-nama tersebut dengan nama-nama yang disebut pada Surah al-Fajr di atas.

....

Bukti arkeologis lain tentang kota Iram adalah hasil ekspedisi Nicholas Clapp di Gurun Arabia Selatan pada 1992. Kota Iram menurut riwayat-riwayat adalah kota yang dibangun oleh Syaddâd ibn ‘Ud (‘Ad?), sebuah kota yang sangat indah dan ketika itu bernama Ubhur. Namun Tuhan mengubur kota itu dengan longsoran padang pasir sehingga menelan kota tersebut akibat kedurhakaan mereka.

Nicholas menemuka bukti – dari seorang penjelajah – tentang jalan kuno ke Iram (Ubhur). Kemudian atas bantuan dua orang ahli lainnya, yaitu Juris Zarin dari Universitas Negara Bagian Missouri Barat Daya, dan penjelajah Inggris, Sir Ranulph Fiennes, mereka berusaha mencari kota yang hilang itu bersama-sama ahli hukum George Hedges.

Mereka menggunakan jasa pesawat ulang alik Challenger dengan sistem *Satellite Imaging Radar* (SIR) untuk mengintip bagian bawah gurun Arabia, yang diduga sebagai tempat tenggelamnya kota yang terkena longsoran itu. Untuk lebih meyakinkan mereka juga

meminta jasa satelit Perancis, yang menggunakan sistem pengindraan optik. Apa yang mereka temukan? Mereka menemukan citra digital berupa garis putih pucat yang menandai beratus-ratus kilometer rute kafilah yang ditinggalkan, sebagian berada di bawah tumpukan pasir yang telah menimbun selama berabad-abad hingga mencapai ketinggian 183 meter.

Berdasarkan data ini Nicholas Clapp dan rekan-rekannya meneliti tanah tersebut dan melakukan pencarian pada akhir tahun 1991. Pada Februari 1992, mereka menemukan bangunan segi delapan dengan dinding-dinding dan menara-menara yang tinggi, mencapai sekitar sembilan meter. [368]

Dalam tulisan Quraish Shihab itu diakhiri dengan pernyataan "agaknya itulah sebagian dari apa yang diceritakan oleh al-Qur'an bahwa *"penduduk Iram yang mempunyai bangunan-bangunan yang tinggi"* (Qs. Al-Fajr/89: 7). Pernyataan Shihab ini diperkuat dengan pendapat Father Dahood yang mengatakan bahwa "antara Ebla (2500 SM) dan al-Qur'an (615 M) tidak ada referensi lain mengenai kota-kota tersebut".[369] Oleh karena itu, meskipun ayat-ayat al-Qur'an yang memuat kisah tentang kaum 'Ad itu tidak menampilkan urut-urutan cerita sejalan dengan urut-urutan yang logis dan alami dari peristiwa-peristiwa sebenarnya, tetapi ia dapat menjadi sumber informasi yang sangat penting bagi kajian sejarah.

---

368 M. Quraish Shihab, *Mukjizat al-Qur'an: Ditinjau dari Aspek Kebahasaan, Isyarat Ilmiah dan Pemberitaan Gaib* (Bandung: Mizan, 1997), hlm. 198-199, dengan merujuk pada Ahmad al-Shouwy, et al., *Mukjizat al-Qur'an dan Sunnah tentang IPTEK* (Jakarta: Gema Insani Press, 1995), hlm. 72.

369 Shihab, *Mu'jizat al-Qur'an*, hlm. 198.

Dalam kisah kaum 'Ad di atas al-Qur'an telah menyuguhkan informasi tentang peristiwa masa lalu yang dapat dikatakan berdasarkan pada "fakta-fakta". Yaitu fakta-fakta tentang kehidupan suatu kaum yang memiliki kekuatan dan kemampuan teknik tertentu, keberhasilan mereka mendirikan bangunan-bangunan yang kokoh dan tinggi, bersikap sombong, keji dan bengis, serta sikap bangga terhadap kekuatan dan kemampuan yang mereka miliki. Fakta lainnya adalah kehancuran mereka sebagai akibat dari kelalaian dan pembangkangan yang mereka lalukan. Jika dicermati ada dua jenis fakta yang dikemukakan dalam kisah tersebut: yaitu "fakta material" dan "fakta non-material". Fakta meterialnya adalah bangunan-bangunan tinggi yang berhasil mereka bangun dan kehancuran mereka secara fisik. Berdasarkan kategorisasi Sartono Kartidirdjo, fakta material pertama dapat dikategorikan sebagai fakta kausal (penyebab), sedangkan yang kedua dapat dikategorikan sebagai fakta akibat.[370] Fakta non-materialnya adalah sikap-sikap sombong, keji dan bengis, serta bangga terhadap keberhasilan duniawi, dan fakta ini dapat dikategorikan sebagai fakta peristiwa.

Tentu tidak mudah (untuk tidak mengatakan tidak bisa) membuat suatu konstruk cerita sejarah hanya berdasarkan pada fakta-fakta di atas, karena fakta-fakta itu sangat sedikit dan bersifat sepotong-sepotong. Untuk fakta material yang terdiri dari fakta kausal dan fakta akibat, jejak-jejaknya masih dapat dilacak dengan bantuan hasil penelitian arkeologis, sebagaimana telah dipaparkan di atas. Sementara untuk fakta peristiwa tentang perjalanan hidup kaum 'Ad tampaknya masih tetap menjadi misteri, sehingga tidak bisa dijelaskan dengan pendekatan

370 Kartodirdjo, *Pendekatan Ilmu Sosial.....*, hlm. 61.

diakronis. Tetapi berbagai unsur dalam fakta peristiwa serta hubungan pengaruh-mempengaruhi antara unsur yang terjadi pada suatu waktu dan situasi tertentu, didukung dengan hasil-hasil penelitian arkeologis, barangkali dapat dijadikan sumber untuk membuat konstruk cerita sejarah secara sinkronis.

Kesulitan di atas dapat dipahami karena, sebagaimana ditegaskan Muhammad A. Khalafullah, al-Qur'an tidak bermaksud sedikitpun menjadikan kisah-kisahnya sebagai teks-teks sejarah dan memaparkan kejadian-kejadian tersebut secara urut sesuai dengan waktu kejadiannya. Sebaliknya, maksud al-Qur'an dengan kisah-kisahnya adalah memberikan pelajaran dan petunjuk yang diharapkan dapat diambil oleh pembaca al-Qur'an dalam kehidupannya.[371] Sehubungan dengan itu, model kisah al-Qur'an sebagaimana terdapat dalam kisah kaum 'Ad di atas oleh Muhammad A. Khalafullah disebut sebagai **kisah sastra historis**.[372] Artinya, materi kisah diambil dari kejadian-kejadian

371 Muhammad A. Khalafullah, *al-Fann al-Qashashi fî al-Qur'ân*, hlm. 108.

372 Dalam kaitan ini Muhammad A. Khalafullah membagi kisah-kisah al-Qur'an menjadi tiga model. *Pertama*, kisah sejarah, yaitu suatu kisah yang menceritakan tokoh-tokoh sejarah tertentu, seperti para nabi dan rasul, dan beberapa kisah yang diyakini orang-orang terdahulu sebagai sebuah realitas sejarah. *Kedua*, kisah perumpamaan, yaitu sebuah kisah yang dijadikan contoh atau misal atau kisah yang sengaja dibuat oleh al-Qur'an sebagai misal. Jadi, model kisah ini tidak mengharuskan kisah yang diangkat dari sebuah realitas sejarah, dan boleh berupa cerita fiktif dalam batasan orang-orang terdahulu. Kejadian dalam kisah model ini dimaksudkan untuk menerangkan dan menjelaskan suatu hal atau nilai-nilai. *Ketiga*, kisah legenda atau mitos, yaitu kisah yang diambil dari mitos-mitos yang dikenal dan berlaku dalam sebuah komunitas sosial. Biasanya tujuan dari kisah mitos adalah untuk memperkuat satu tujuan pemikiran atau untuk menafsirkan suatu probem pemikiran. Unsur mitos dalam model kisah ini bukan sebagai tujuan kisah, melainkan berfungsi sebagai salah satu instrumen kisah untuk menarik pendengarnya. Lebih lanjut

sejarah yang nyata, akan tetapi penyajiannya dilakukan dengan gaya deskripsi sastra yang sarat dengan sentuhan-sentuhan jiwa untuk menerangkan makna-makna tertentu dengan tetap memperhatikan substansi atau esensi pengisahan.[373]

Deskripsi sastrawi dalam kisah-kisah historis tersebut menjadikan al-Qur'an memiliki kebebasan dalam mengkonstruksikan kisah-kisahnya. Hal ini antara lain dilakukan dengan selalu mengesampingkan dan tidak menyebutkan data-data sejarah penting seperti tempat dan waktu. Al-Qur'an juga tidak menceritakan semua babak cerita, melainkan memilih beberapa kejadian saja dari kejadian seluruhnya. Selain itu, al-Qur'an tidak memperhatikan alur cerita, baik dari segi waktu maupun sifat kejadian.[374] Sebab, dalam sastra struktur cerita dibangun di atas pengalaman-pengalaman yang sebagian besar berupa kemungkinan-kemungkinan. Ini berbeda dengan sejarah yang struktur ceritanya didasarkan sepenuhnya pada kenyataan konkret.[375] Sastra lahir untuk suatu nilai, kesadaran, dan kebenaran, sehingga ia merupakan strukturisasi dari apa yang "seharusnya terjadi", yang seharusnya "dikatakan, diperbuat, dan dipikirkan" orang. Sedangkan sejarah adalah rekaman tentang "perbuatan, perkataan, dan pemikiran" yang terjadi.[376] Dengan demikian, fakta-fakta sejarah yang diungkapkan oleh al-Qur'an sebagai bagian dari kisah-kisah sastra dapat dipahami sebagai sebuah strategi agar pesan-pesan moral yang terkandung di dalamnya dapat lebih merasuk ke dalam jiwa manusia sebagai

---

baca *ibid.*, hlm. 101-145.

373 *Ibid.*, hlm. 104.

374 *Ibid.*, hlm. 291.

375 Kuntowijoyo, "Sejarah / Sastra" dalam Jurnal *Humaniora*, Vol. 16, No. I, Pebruari 2004, hlm. 20-21.

376 *Ibid.*, hlm. 22.

pembacanya, sehingga fungsi dan tujuan diturunkannya mudah terealisasi dalam kenyataan.

D. Penutup

Dari pembahasan di atas dapat disimpulkan, bahwa kisah-kisah al-Qur'an dalam perspektif ilmu sejarah merupakan salah satu khazanah sastra yang dapat menjadi sumber penulisan sejarah. Kenyataan bahwa kisah-kisah al-Qur'an merupakan bagian dari kisah-kisah sastra bukan berarti halangan bagi upaya-upaya pengkajian nilai-nilai sejarah di dalamnya. Paling tidak hal itu dapat dilakukan terhadap kisah-kisah al-Qur'an yang didasarkan pada fakta-fakta kesejarahan, yang oleh Muhammad A. Khalafullah disebut kisah-kisah sastra historis. Sebab, fakta adalah segalanya bagi sejarah. Sehubungan dengan itu, mengkaji nilai-nilai kesejarahan dalam kisah-kisah sastra historis al-Qur'an juga mesti dilakukan dengan menerapkan *historical criticism*. Secara akademis di sinilah letak pertemuan antara sejarah dengan kisah-kisah al-Qur'an sebagai bagian dari kisah-kisah sastra. []

Wallâhu a'lam bi al-shawâb

DAFTAR PUSTAKA

A. W. Munawwir. *Kamus al-Munawwir Arab-Indonesia*, cet. 25 edisi Terlengkap Yogyakarta: Pustaka Progressif, 2002.

Abd al-Jabbâr, Al-Qâdî. *Sharh Usûl al-Khamsah* (Kairo: Maktabah Wahbah, 1965).

Abduh, Muhammad, *Tafsîr al-Manâr*, Jilid I, Mesir: Dâr al-Manar, 1373 H.

Abdul Mustaqim, "Resensi: Kembali Kepada Moralitas Qur'ani di Era Modernitas" dalam *Jurnal Studi Ilmu-ilmu al-Qur'an dan Hadis* Vol. 3, No. I Juli 2002.

Abdurahman, Dudung, "Pengantar Sejarah dan Peradaban Islam" dalam *Sejarah dan Peradaban Islam: Dari Masa Klasik Hingga Modern*, ed. Siti Maryam, et.al., Yogyakarta: Jurusan SPI Fak. Adab & LESFI, 2002.

Abu Hayyan. *al-Bahrul al-Muhîth*, Jilid. I. Mesir: Dâr al-Fikr, 1978.

Abu Zaid, Farouq, *Hukum Islam: Antara Tradisionalis dan Modernis*, terj. Husein Muhammad, Jakarta: P3M, 1986.

Abû Zaid, Nasr Hâmid. *al-Ittijâh al-'Aqlî fî al-Tafsîr: Dirâsah fî Qadîyat al-Majâz fî al-Qur'ân 'ind al-Mu'tazilah* (Beirut: Dâr al-Tanwîr, 1982).

Abu Zaid, Nasr Hamid. *Tekstualitas al-Qur'an Kritik terhadap Ulumul Qur'an*. terj. Khoiron Nahdliyyin. Yogyakarta, LkiS, 2002.

Achmad Mudlor, "*Iman* dan Taqwa dalam Perspektif Filsafat" dalam majalah *Tarbiyah* IAIN Sunan Ampel Malang No. 41, Januari-Maret 1996.

Adnan, Mohammad. "Bebuka" dalam *al-Qur'an al-Karim Tafsir Qur'an Suci Basa Jawi* (Bandung: al-Ma'arif, 1987).

al-'Akk, Khalid 'Abd al-Rahman, *Ushûl al-Tafsîr wa Qawâ'iduh*, Beirut: Dâr al-Nafâ'is, 1986.

al-'Aridl, Ali Hasan, *Sejarah dan Metodologi Tafsir*, terj. Ahmad Akrom, cet. 2, Jakarta: Rajawali Pers, 1994.

Al-Adawî, Ibrâhîm Muhammad, *Rashîd Rida: al-Imâm al-Mujtahid*, Kairo: Maktabah Misr, 1964.

Al-Dzahabî, *al-Tafsîr wa al-Mufassirûn*, Juz I, tt.: tp., 1976

al-Farmâwî, 'Abd al-Hayy. *al-Bidâyah fî Tafsîr al-Mawdhû'î* (Mesir: Mathba'at al-Hadhârat al-'Arabiyah, 1977).

al-Ghulayani, Syeikh Mushthafa. *Jâmi' al-Durûs al-'Arabiyyah* (Beirut: Mantsûrât al-Maktabah al-'Ashriyyah, 1987).

Ali Hasan al-'Aridl, *Sejarah dan Metodologi Tafsir*, ter. Ahmad Akrom (Jakarta: RajaGrafindo Persada, 1994).

Ali, Maulana Muhammad. *Qur'an Suci Jarwa Jawi dalah Tafsiripun*, terj. R. Ng. Minhajurrahman Djajasugita & M. Mufti Sharif. (Jakarta: Darul Kutubil Islamiyah, 2001).

al-Manzûr, Ibn, *Lisân al-'Arab*, Jilid II, Beirut: Dâr al-Kutub al-Islâmiyyah, tt.

al-Nawawi. *Syarh Arba'în al-Nawawiyah*. Surabaya: tp.tt.

Al-Qattan, Manna', *Mabâhith fî Ulûm al-Qur'ân*, Beirut: Mansyurât al-'Ashr al-Hadîth, tt.

Al-Sâlih, *Mabâhith fi 'Ulûm al-Qur'ân*, 21; Muhammad 'Alî al-Sâbûnî, *al-Tibyân fî 'Ulûm al-Qur'an* Beirut: 'آlam al-Kutub, tt.

al-Sâlih, Subhi, *Mabâhith fî 'Ulûm al-Qur'ân*, Beirut: Dâr al-'Ilm li al-Malâyîn, 1988.

Al-Shahrastânî, *al-Milal wa al-Nihal* (Beirut: Dâr al-Fikr, tt.).

Al-Shouwy, Ahmad, et al., *Mukjizat al-Qur'an dan Sunnah tentang IPTEK* , Jakarta: Gema Insani Press, 1995.

al-Suyûthî, Jalâl al-Dîn 'Abd al-Rahmân. *Tafsîr al-Qur'an al-'Adhîm*, Juz II (Surabaya: al-Hidayah, tt.).

al-Suyuthî. *Jâmi' al-Shaghîr fî Ahâdîts al-Basyîr al-Nadzîr*. Juz 2. Beirut: Dâr al-Fikr, t.th.

Al-Suyûtî, *al-Itqân* fî *'Ulûm al-Qur'ân*, Juz II, Beirut: Dâr al-Fikr, tt.

Al-Syahrastani, *al-Milal wa al-Nihal*. Beirut: Dâr al-Fikr, tt.

al-Thabathaba'i, Muhammad Husain. *al-Mizan fî Tafsîr al-Qur›an.* Jilid. XVIII. Beirut: Muassasat al-A'lam li al-Mathbu'at, 1983.

Alwi Syihab, *Islam Inklusif: Menuju Sikap Terbuka dalam Beragama* (Bandung: Mizan, 1997).

al-Zafzaf, Muhammad, *al-Ta'rîf bi al-Qur'ân wa al-Hadîth*, Kairo: Jâmi'ah Qâhirah.

al-Zamakhsyari, *al-Kasysyâf 'an Haqâ'iq al-Tanzîl wa 'Uyûn al-Aqâwîl fî Wujûh al-Ta'wîl*, Juz I (Beirut: Dâr al-Fikr, tt.).

Al-Zarkashî, *al-Burhân fî 'Ulûm al-Qur'ân*, Beirut: Dâr al-Fikr, tt.

Al-Zarqânî, *Manâhil al-'Irfân fi 'Ulûm al-Qur'ân,* Jilid II, Beirut: Dâr al-Fikr, tt.

Al-Zarqânî, Muhammad 'Abd al-'Adhîm. *Manâhil al-'Irfân fi 'Ulm al-Qur'an.* Beirut: Dâr al-Fikr, tt.

Anderson, Benedict R. O'G. *Kuasa-kata: Jelajah Budaya-budaya Politik di Indonesia*.terj. Revianto Budi Santosa. Yogyakarta: MataBangsa, t.th.

Arkoun, Muhamed. "Rethinking Islam" dalam Charles Kurzman

(ed.), *Islam Liberal: A Sourcebook* (New York: Oxford University Press, 1998).

Asy'ari, Musa. *Manusia Pembentuk Kebudayaan dalam al-Qur'an.* Yogyakarta: LESFI, 1992.

Azyumardi Azra, "Exploring Issues of Equality and Plurality: Inter-Religious Relations", makalah disampaikan dalam *International Workshop and Public Forum on Equality and Plurality*, Yogyakarta, 15-17 Juni 2004.

Baidan, Nashruddin. *Metodologi Penafsiran al-Qur'an* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1998).

Bakker SJ., J.W.M., *Filsafat Kebudayaan Sebuah Pengantar,* cet. 5, Yogyakarta: Kanisius, 1992.

Barker, Chris. *Cultural Studies: Teori dan Praktek*. terj. Tim KUNCI Cultural Studies Center. Yogyakarta: Bentang, 2005.

C. A. Van PeurSen, *Strategi Kebudayaan*, terj. Dick Hartoko (Yogyakarta: Kanisius, 1976)

Daeng, Hans J. "Usaha Inkulturasi Gereja Katolik di Manggarai dan Ngada (Flores)". *Disertasi*. Universitas Gadjah Mada Yogyakarta, 1989.

Darusuprapto, *Serat Wulan Reh anggitan dalem Sri Pakubuwana IV* (Surabaya: Citra Jaya Murti, 1992).

David Held. *Demokrasi dan Tatanan Global:Dari Negara Modern hingga Pemerintahan Kosmopolitan*, terj. Damanhuri. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2004.

Dayyab, Hifni Bek, dkk. *Kaidah Tata Bahasa Arab*, terj. Chatibul Umam, Hadits dan Abidin Nawawi, Jakarta: Darul Ulum Press, 1990.

Departemen Agama RI. *al-Qur'an dan Terjemahnya.* Surabaya: Surya Cipta Aksara, 1993.

Djayanegara, Sunarjati. “Wanita dan Bahasa”. Ida Sundari Husen & Rahayu Hidayat (peny.). *Meretas Ranah Bahasa, Semiotika, dan Budaya*. Yogyakarta: Yayasan Bentang Budaya, 2001.

Djokosujatno, Apsanti. “Perihal Bahasa dalam Katrologi *Bumi Manusia*”. Ida Sundari Husen & Rahayu Hidayat (peny.). *Meretas Ranah Bahasa, Semiotika, dan Budaya*. Yogyakarta: Yayasan Bentang Budaya, 2001.

E., Suwardi. “Paham Kekuasaan Jawa dalam Budaya Politik Orde Baru dan Reformasi”. Mulyana (peny.). *Demokrasi dalam Budaya Lokal*. Yogyakarta: Tiara Wacana, 2005.

E.J. Brill’s, *First Encyclopedia of Islam*, Leiden: tp., 1938.

Farid Esack, *al-Qur’an, Liberalisme, Pluralisme: Membebaskan yang Tertindas*, terj. Watung A. Budiman (Bandung: Mizan, 2000).

Faudah, Mahmud Basuni, *Tafsir-tafsir al-Qur’an: Perkenalan dengan Metodologi Tafsir*, terj. H.M. Mochtar Zoerni & Abdul Qodir Hamid, Bandung: Pustaka, 1987.

Fromm, Erich. *Revolusi Harapan* (*The Revolution of Hope*). terj. Kamdani. Yogyakarta: Pustakan Pelajar, 1996.

Garraghan, Gilbert J., *A Guide to Historical Method*, New York: Fordham University Press, 1957.

Geertz, Clifford. *The Interpretation of Cultures*. New York: Basic Books, 1973.

Gymnastiar, Abdullah. (Aa Gym). *Menjadi Muslim Prestatif.* Bandung: MQS Pustaka Grafika, 2002.

Hayyan, Abu. *al-Bahrul al-Muhîth.* Jilid. I. Mesir: Dâr al-Fikr, 1978.

Hidayat, Komaruddin. *Memahami Bahasa Agama: Sebuah Kajian Hermeneutik*. Jakarta: Paramadina, 1996.

Http://jv.wikipedia.org/wiki/Wikipedia mengenai Bahasa Jawa, diakses tanggal 10 Desember 2006.

Http://www.mail-archive.com/mayapadaprana@googlegroups.com/msg00028, diakses tanggal 20 Desember 2006.

Idris, Mardjoko, "Kisah-kisah dalam al-Qur'an" dalam *Thaqâfiyyât*, Jurnal Bahasa, Peradaban dan Informasi Islam Fakultas Adab IAIN Sunan Kalijaga, Vol. 1, No. 1, Juli-Desember 2000.

Iqbal, Sir Muhammad. *The Reconstruction of Religious Thought in Islam.* Lahore: Muhammad Ashraf, 1958.

Islah Gusmian, *Khazanah Tafsir Indonesia: dari Hermenutika hingga Ideologi* (Jakarta: Teraju, 2003)

Izutsu, Toshihiko. *Konsep-konsep Religius dalam al-Qur'an.* terj. Agus Fahri Husein. dkk. Yogyakarta: Tiara Wacana, 1993.

J.W.M. Bakker SJ., *Filsafat Kebudayaan Sebuah Pengantar* (Yogyakarta: Kanisius, 1992)

Jalal, H.A. Abdul, *Ulumul Qur'an*, peny. M. Ridwan Nasir & Muhammad Zakki, Surabaya: Dunia Ilmu, 1998.

John Hick, *God Has Many Names* (Philadelphia: The Westminster Press, 1980)

Kartodirjo, Sartono, *Pendekatan Ilmu Sosial dalam Metodologi Sejarah*, Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 1992.

Katsîr, Ibn, *Tafsîr Ibn Katsîr*, Juz I, Beirut: Dâr al-Fikr, tt.

Khairon Nahdiyyin, "Pengantar Penerjemah" dalam Amin al-Khûli & Nashr Hamid Abu Zayd, *Metode Tafsir Sastra* (Yogyakarta: Adab Press, 2004)

Khalafullah, Muhammad A., *al-Fann al-Qashashi fî al-Qur'ân: al-Qur'an bukan Kitab Sejarah*, terj. Zuhairi Misrawi & Anis Maftukhin, Jakarta: Paramadina, 2002.

Khaldun, Ibn, *Kitâb al-'Ibar*, jilid I, Kairo: tp., 1355 H.

Khaldûn, Ibnu, *Muqaddimah*, Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmîyah, 1993.

Koentjaraningrat, *Manusia dan Kebudayaan Indonesia* (Jakarta: Djambatan, 1975).

Koentjaraningrat. *Kebudayaan, Mentalitas dan Pembangunan*. cet. 21. Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 2004.

Kuntowijoyo, *Pengantar Ilmu Sejarah*, Yogyakarta: Bentang, 1995.

Ma'luf, Louis, *al-Munjid fî al-Lughah wa al-A'lam*, Beirut: Dâr al-Masriq, 1973.

Ma'ruf, Jamhari. "Pendekatan Antropologi dalam Kajian Islam", http://www.ditpertais.net/artikel, diakses tanggal 20 Agustus 2006.

Machasin, "Tafsir Kesastraan atas al-Qur'an: Sebuah Kata Pengantar" dalam Khairon Nahdiyyin, "Pengantar Penerjemah" dalam Amin al-Khûli & Nashr Hamid Abu Zayd, *Metode Tafsir Sastra* (Yogyakarta: Adab Press, 2004).

Madjid, Nurcholish. *Islam Doktrin dan Peradaban.* cet. III. Jakarta: Paramadina, 1995.

Magnis-Suseno, Franz. *Etika Jawa: Sebuah Falsafi tentang Kebijaksanaan Hidup Jawa*. Jakarta: Gramedia, 2001.

Mahmud Yunus. *Kamus Arab-Indonesia.* Jakarta: Hidakarya Agung, 1989.

Mandzur, Ibn, *Lisân al-Arab*, Juz 7, Kairo: al-Dâr al-Misriyah li al-Ta'lîf wa al-Tarjamah, tt.

Mannâ' al-Qattân, *Mabâhith fî 'Ulûm al-Qur'an* (tt.: Manshûrât al-'Asr al-Hadîth, tt.)

Martin, Anthony Dio. *Emotional Quality Management.* Jakarta: Penerbit Arga, 2003.

Matta, H.M. Anis. *Model Manusia Muslim Pesona Abad ke-21.* Bandung: Syaamil, 2003.

Moedjanto, G. *Konsep Kekuasaan Jawa Penerapannya oleh Raja-raja Mataram*. Yogyakarta: Kanisius, 2002.

Moedjanto, G. *Konsep Kekuasaan Jawa Penerapannya oleh Raja-raja Mataram* (Yogyakarta: Kanisius, 2002).

Mudlor Ahmad, "Menelusuri Iman Manusia" dalam majalah *Tarbiyah* IAIN Sunan Ampel Malang No. 41, Januari-Maret 1996.

Mudlor, Achmad. "*Iman* dan Taqwa dalam Perspektif Filsafat" dalam majalah *Tarbiyah* IAIN Sunan Ampel Malang No. 41, Januari-Maret 1996.

Muhamed Arkoun, "Rethinking Islam" dalam Charles Kurzman (ed.), *Islam Liberal: A Sourcebook* (New York: Oxford University Press, 1998).

Muhammad Husain al-Dzahabi, *al-Tafsîr wa al-Mufassirûn*, Juz I (Beirut: Dâr al-Fikr, 1986).

Muhammad Husain al-Thabathaba'i. *al-Mizan fî Tafsîr al-Qur'an*, Jilid. XVIII Beirut: Muassasat al-A'lam li al-Mathbu'at, 1983.

Muhsin, Imam, "Pemikiran Tafsir Mu'tazilah: antara Rasionalisme dan Fanatisme" dalam *Jurnal Penelitian Agama*, No. 25, Th. IX, Mei-Agustus 2000.

Mulyana (ed.). *Demokrasi dalam Budaya Lokal*. Yogyakarta: Tiara Wacana, 2005.

Munawwir, A. W. *Kamus al-Munawwir Arab-Indonesia.* cet. 25. edisi Terlengkap. Yogyakarta: Pustaka Progressif, 2002.

Nashruddin Baidan, *Rekonstruksi Ilmu Tafsir* (Yogyakarta: Dana Bhakti Prima Yasa, 2000)

Nasution, Harun, *Teologi Islam: Aliran-aliran Sejarah Analisa Perbandingan*, Jakarta: UI-Press, 1986.

Nasution, Harun. *Islam Ditinjau dari Berbagai Aspeknya.* Jilid I. Jakarta: UI-Press, 1985.

Nurcholish Madjid, *Islam Doktrin dan Peradaban: Sebuah Telaah Kritis tentang Masalah Keimanan, Kemanusiaan, dan Kemodernan* (Jakarta: Paramadina, 1995).

Nurcholish Madjid. *Islam Doktrin dan Peradaban.* Jakarta: Paramadina, 1992.

Poerwanto, Hari. *Kebudayaan dan Lingkungan dalam Perspektif Antropologi*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2005.

Putra, Heddy Shri Ahimsa. "Suatu Refleksi Antropologis". J.W.M. Bakker. *Filsafat Kebudayaan*. Yogyakarta: BPK Gunung Mulia & Kanisius, 1992.

Quraish Shihab, *Membumikan al-Qur'an*, cet. XI (Bandung: Mizan, 1995).

Rahardjo, M. Dawam, *Ensiklopedi Al-Qur'an*, Jakarta: Paramadina, 1996.

Rahman, Fazlur, *Tema Pokok al-Qur'ân*, terj. Anas Mahyuddin, Bandung: Penerbit Pustaka, 1983.

Rahman, Fazlur. *Islam*, Second Edition. Chicago: University of Chicago Press, 1979.

Sabarudin. "Fungsi Dzikir dalam Perguruan Beladiri Tenaga Dalam: Studi Kasus di Perguruan Beladiri Walisongo Garuda Sakti Yogyakarta", dalam *Jurnal Penelitian Agama*, vol. XI. No. 2. Yogyakarta: Pusat Penelitian IAIN Sunan Kalijaga, 2002.

Shihab, M. Quraish, *Membumikan al-Qur'an: Fungsi dan Peran Wahyu dalam Kehidupan Masyarakat*, ed. Ihsan Ali-Fauzi, Bandung: Mizan, 1995.

Shihab, M. Quraish. "Pengantar" dalam Taufiq Adnan Amal, *Rekonstruksi Sejarah al-Qur'an* (Jakarta: Pustaka Alvabet, 2005).

Siddiqi, Mazherddin, *Konsep Qur'an tentang Sejarah*, terj. Nur Rachmi, dkk., Jakarta: Pustaka Firdaus, 1986.

ST. Sunardi, *Semiotika Negativa* (Yogyakarta: Kanal, 2002).

Steinberg, *at.al*. *Psycholinguistics: Language, Mind and World*. Essex: Longman, 2001.

Sudarsono, Hari. "Meningkatkan Keunggulan Kompetitif SDM Muslim" dalam Abdullah Gymnastiar (Aa Gym). *Menjadi Muslim Prestatif.* Bandung: MQS Pustaka Grafika, 2002.

Sukesti, Restu. "Persona Kedua dalam Bahasa Jawa: Kajian Sosiolinguistik". *Humaniora*. Jurnal Fakultas Sastra Universitas Gadjah Mada, Vol. XII, no. 3 Th. 2000.

Sunardi, ST. *Semiotika Negativa.* Yogyakarta: Kanal, 2002.

Surajaya, I Ketut. "Penerjemahan Bahasa Jepang ke Bahasa Indonesia dalam Konteks Pemahaman Budaya", dalam *Meretas Ranah: Bahasa, Semiotika, dasn Budaya*, (peny.) Ida Sundari Husen & Rahayu Hidayat (Yogyakarta: Bentang, 2001).

Suwadji. *Ngoko lan Krama*. Yogyakarta: Yayasan Pustaka Nusatama, 2003.

Suwardi Endraswara, *Metodologi Penelitian Kebudayaan* (Yogyakarta: Gadjah Mada University Press, 2003).

Syahid, Bakri. *al-Huda Tafsir Qur'an Basa Jawi*. Yogyakarta: Bagus Arafah, 1979.

Tibi, Bassam. *Islam and the Cultural Accomodation of Social Change*. San Francisco: Westview, 1991.

Tillich, Paul. *Teologi Kebudayaan: Tedensi, Aplikasi dan Komparasi.*

terj. Miming Muhaimin. Yogyakarta: IRCiSod, 2002.

Toshihiko Izutsu. *Konsep-konsep Religius dalam al-Qur'an*, terj. Agus Fahri Husein, dkk. Yogyakarta: Tiara Wacana, 1993.

Uhlenbeck, E.M. *A Critical Survey of Studies on the Languages of Java and Madura*. The Hague: Martinus Nijhoff, 1964.

Uwaydhah, Muhammad Muhammad, *al-Zamakhsyari: al-Mufassir al-Balîgh*, Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmîyah, 1994.

van Peursen, Cornelis Anthonie, *Strategi Kebudayaan*, terj. Dick Hartoko, cet. 1, Jakarta/Yogyakarta: BPK Gunung Mulia/ Kanisius, 1976.

van Peursen, Cornelis Anthonie. *Strategi Kebudayaan*. terj. Dick Hartoko. Yogyakarta: Kanisius, 1994.

Wawancara dengan W. Supriyatna, pemilik toko buku al-Hikmah Jl. KHA. Dahlan No. 26 Yogyakarta, pada tanggal 10 Januari 2006.

WM, Abdul Hadi. "Islam dan Dialog Kebudayaan: Perspektif Hermeneutik". *Agama dan Pluralitas Budaya Lokal*. ed. Zakiyuddin Baidhawy & Mutohharun Jinan. Surakarta: Pusat Studi Budaya dan Perubahan Universitas Muhammadiyah Surakarta, 2003.

Yasadipura II, R. Ng.. *Serat Sanasunu*. terj. Jumeiri Siti Rumidjah. Yogyakarta: Kepel Press, 2001.

Yunus, Mahmud. *Kamus Arab-Indonesi.* Jakarta: Hidakarya Agung, 1989.

Zoetmulder, P.J. *Manunggaling Kawula Gusti Pantheisme dan Monisme dalam Sastra Suluk Jawa*. terj. Dick Hartono. Jakarta: Gramedia, 1990.